الجزء الاول من كتاب الابهاج في شرح المنهاج
للشيخ الامام العالم العلامة امام [illegible] يوسف
المناظرين قاضي القضاة بالشام [illegible] تاج الدين
عبد الوهاب ابن الشيخ الامام العالم العلامة بقية المجتهدين
وخلف السلف الصالحين تقي الدين السبكي الشافعي تغمده
الله برحمته وابقا مولفه في خير وعافيه
امين [illegible] وحسبنا
[illegible] لا حول ولا قوة



قد وقف هذه النسخة السلطان الاعظم والخاقان المعظم مالك البرين والبحرين
خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان [illegible]
محمود خان وقفا صحيحا شرعيا لمن طالع واستفاد وعلم
[illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر بكرمك يا كريم

الحمد لله الذي أسس بنيان دينه على أثبت قواعد، وأعلى أعلام ملته فخضعت لها أعناق
كل جاحد، وأحكم أصول شريعته فأعيا الفرع منها كل معاند، ورفع قدر علمائها فغدا واحد
منهم بالألف لما عداه من غيرهم بواحد، أحمده على نعمه التي عمت كل صادر ووارد، وأعترف
بالعجز عن شكره ولا يبلغ معشار عشره حمد كل حامد، وأستغفره استغفار عبد في
بحر الذنوب راكد، لا يجد ملجأ من الله إلا إليه قد أحاطت به الشدائد، وقعد له عدوه
بالمراصد، وسولت له نفسه بالمكائد، وغلب عليه هواه الفاسد، ونادى في الظلمات
أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين، وأنك أنت الإله الواحد، وأشهد أن لا إله
إلا الله وحده لا شريك له توحيدًا أناله في صميم القلب واجد، وعليه في الدنيا والآخرة
شاهد، وأصفه بما وصف به نفسه من صفات الكمال والمحامد، وأنزهه عن كل ما لا
يليق بجلاله وأباعد، وأقدس له عن وضر التشبيه والتعطيل ما تكنه القلوب من
العقائد، وأستودعه ذلك ليوم لا يجزي فيه ولد ولا والد، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله
الذي قدره على جميع الخلائق صاعد، وشرفه بين البرية ناهد، المصطفى من خير القبائل
الأماجد، والمجتبى من خير البطون الأقارب والأباعد، المبرأ في نسبه وذاته عن كل شين
يتعلق به حاسد، المقدم على الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين في جميع المشاهد،
المبعوث إلى كل إنسي وجني، والمنقذ لهم من ربقة الشيطان المارد، الهادي إلى سبيل الرشاد
ولولاه لم يكن أحد منا براشد، صلى الله عليه وعلى آله ما سجد لله ساجد ودام في الجنان
خالد، ورضي عن أصحابه الذين كل منهم جاهد مجاهد، وحامي حوزة الدين من كل مارق في
الدين مجالد، الذين قاموا بالخلافة بعد نبيهم في جميع المعاهد، وشيدوا أركان دينه وحفظوا
شرائعه وجميع المصادر والموارد، وقاموا بأعباء الملة الحنيفية ودبوا عنها كل
ذائد، وحموا حماها عن التشبث، ووقفوا عند حدودها تحصيلًا للمصالح ودرءًا للمفاسد،
رضي الله عنهم أجمعين، وعن جميع علماء المسلمين الذين خلفوا الصحابة والتابعين في تمهيد القواعد
واستخراج الفوائد، وضبط الأصول الشوارد، وتبيين الأدلة والمقاصد، والتوسع
في علوم القرآن التي يتيه في بحارها كل عالم ناقد، ومعرفة السنة ولا يحظى ببعضها
إلا من هو لسهر الليل مكابد، وقد تجرد لذلك في المائة الثانية جماعة من العلماء ما منهم إلا
من جاهد مجاهد وكد وكدح ودأب ونصب واجتهد، والله لسعيه شاهد، فما منهم
إلا من بلغ الذروة و[illegible] وهو لثوابه عند الله واجد، وكان من أعظمهم منة

على

على من بعده من طلاب الفوائد، الإمام الشافعي رضي الله عنه، فإن له عليهم أجمل العوائد
لجمعه من الحديث والفقه، وكان غيره يقتصر منهما على واحد، ولسانه كلامه في الفقه على
أصول، هو أول من صنفها في ~~أصول الفقه~~ لما سأله ابن مهدي فصنف له الرسالة وكم فيها
من الزوائد، فهو أول من صنف في أصول الفقه لا يمتري في ذلك معاند، وإن علم أصول الفقه
لمن أعظم العلوم نفعًا عند من أنصف ولم يعاند، فإن العلوم ثلاثة أصناف: عقلية محضة
كالحساب والهندسة والنجوم والطب، ولغوية كعلم اللغة والنحو والتصريف والعروض
والقوافي والبيان، وشرعية وهي علوم القرآن والسنة وتوابعهما، ولا ريبة في أن الشرعية
أشرف الأصناف الثلاثة في الوسائل والمقاصد، وأشرف العلوم الشرعية بعد الاعتقاد الصحيح
وأنفعها معرفة الأحكام التي تجب للمعبود على العابد، ومعرفة ذلك بالتقليد ونقل الفروع
المجردة يستفرغ جمام الذهن ولا ينشرح الصدر له لعدم أخذه بالدليل، وأين سامع
الخبر من المشاهد، وأين من يأتي بالعبادة لفتوى إمامه له بأنها واجبة أو سنة من الذي
يأتي بها وقد ثلج صدره عن الله ورسوله بأن ذلك دينه، فبالله إن أجر هذا الزائد، وهذا
لا يحصل إلا بالاجتهاد، ولا يحصل فيه إلا الواحد بعد الواحد، وكل العلماء في حضيض عنه إلا من
تغلغل بأصول الفقه وكرع في مناهله الصافية كل الموارد، وسبح في بحره وتروى من
زلاله وبات يعانيه وطرفه ساهد، وإني لم أزل منذ نشأت محبًا في هذا العلم مولعًا
بالبحث فيه مع كل زائد، وقد أكثر الناس من التصنيف فيه، فكم من مصنف فيه مبسوط
ومتوسط ومختصر وناقص وزائد، ومن أحسن مختصراته كتاب المنهاج في الوصول إلى
علم الأصول الذي صنفه القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي رحمه الله، فلقد
أحسن فيه المقاصد، وقد قرئ علي مرات كثيرة من جماعات حتى سئمت إقراءه من كثرة الوارد
والشارد، وانتشرت طلبته فلم أسمع به من واحد، وفي هذا الوقت شرع في الاشتغال
به ولدي أبو حامد أعطاه الله من خير الدنيا والآخرة ما هو قاصد، وزاده مما ليس
في حسابه كل حين إنه الكريم الماجد، فأحببت أن أضع له شرحًا لينتفع هو وغيره به
إن شاء الله، وعسى دعوة من أخ في الله ينفعني وأنا في القبر فاقد، وسميته الإبهاج
في شرح المنهاج، وأخذت هذا الاسم من قول ذي الرمة: تزداد للعين إبهاجًا إذا سفرت
وتحرج العين فيها حين تنتقب، وذلك من قصيدته التي قرأتها على أبي محمد الحسن بن عبد
الكريم سبط زيادة في سنة سبع وسبعمائة سماعه من عيسى بن عبد العزيز بن عيسى

قال اخبرنا السلفي قال اخبرنا جعفر السراج قال اخبرنا الحسن بن علي الجوهري قال قرأت على ابي
الحسن علي بن عيسى الرماني قال سمعت ديوان ذي الرمة على ابي بكر بن دريد عن ابي حاتم عن الاصمعي
عن ابي عمرو بن العلاء عن ذي الرمة واسمه غيلان بن عقبة العدوي قال قلت قد عظمت
اصول الفقه وهل هو الا نبذ جمعت من علوم متفرقة نبذة من النحو وهي الكلام في الاستثنا
وما اشبه ذلك في معاني الحروف التي يحتاج الفقيه اليها والكلام في الاستثنا وما اشبه ذلك ونبذة
من علم الكلام وهي الكلام في الحسن والقبح والكلام والحكم الشرعي واقسامه وبعض الكلام في النسخ
والافعال ونحو ذلك ونبذة من اللغة وهي الكلام في معنى الامر والنهي وصيغ العموم والمجمل
والمبين والمطلق والمقيد وما اشبه ذلك ونبذة من علم الحديث وهي الكلام في الاخبار
والعارف بهذه العلوم لا يحتاج الى اصول الفقه في شي من ذلك وغير العارف بها لا تغنيه
اصول الفقه في الاحاطة بها فلم يبق من اصول الفقه الا الكلام في الاجماع والقياس والتعارض
والاجتهاد وبعض الكلام في الاجماع من اصول الدين ايضا وبعض الكلام في القياس
والتعارض مما يستقل به الفقيه فصارت فائدة اصول الفقه بالذات قليلة جدا بحيث
لو جرد الذي يتعرض به ما كان الا شيا يسيرا قلت ليس كذلك فان الاصوليين دققوا
في فهم اشيا من كلام العرب لم يصل اليها النحاة ولا اللغويون فان كلام العرب متسع جدا والنظر
فيه متشعب فكتب اللغة تضبط الالفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج
الى نظر الاصولي واستقرا زايد على استقرا اللغوي مثاله دلالة صيغة افعل على الوجوب
ولا تفعل على التحريم وكون كل واخواتها للعموم وما اشبه ذلك مما ذكر السايل انه من
اللغة لو فتشت كتب اللغة لم تجد فيها شفا في ذلك ولا تعرضا لما ذكره الاصوليون وكذلك
كتب النحو لو طلب معنى الاستثنا وان الاخراج هل هو قبل الحكم او بعد الحكم ونحو ذلك
من الدقايق التي تعرض لها الاصوليون واخذوها باستقرا خاص من كلام العرب وادلة
خاصة لا تقتضيها صناعة النحو فهذا ونحوه مما تكفل به اصول الفقه ولا ينكر
ان له استمدادا من تلك العلوم ولكن تلك الاشيا التي استمدها منها لم تذكر فيه بالذات
بل بالعرض والمذكور فيه بالذات ما اشرنا مما لا يوجد الا فيه ولا يصل الى فهمها الا من
يكتنف به فان قلت قد كانت العلما والصحابة والتابعين من اكابر المجتهدين ولم يكن هذا العلم
حتى جا الشافعي وصنف فيه فكيف تجعله شرطا في الاجتهاد قلت الصحابة ومن بعدهم كانوا
عارفين به بطباعهم كما كانوا عارفين بالنحو بطباعهم قبل مجي الخليل وسيبويه فكانت السنتهم
قويمة واذهانهم مستقيمة وفهمهم لظاهر كلام العرب ودقيقه عتيد لانهم اهله الذي
يوخذ

يوخذ عنهم واما بعدهم ففسدت الالسن وتغيرت الفهوم فيحتاج اليه كما يحتاج الى النحو
واعلم ان كمال رتبة الاجتهاد يتوقف على ثلاثة اشيا احدها التكيف بالعلوم التي يتهذب
بها الذهن كالعربية واصول الفقه وما يحتاج اليه من العلوم العقلية في صيانة الذهن
عن الخطا بحيث تصير هذه العلوم ملكة للشخص فاذ ذاك يثق بفهمه لدلالات الالفاظ
من حيث هي هي وتحريره لتصحيح الادلة من فاسدها والذي تتشير اليه من العربية واصول
الفقه كانت الصحابة اعلم منا به من غير تعلم وغاية المتعلم منا ان يصل الى بعض فهمهم
فقد يخطي وقد يصيب الثاني الاحاطة بمعظم قواعد الشريعة حتى يعرف ان الدليل
الذي ينظر فيه مخالف لها او موافق الثالث ان يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد
الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك او ما يناسب ان يكون حكما له
في ذلك المحل وان لم يصرح له به كما ان من عاشر ملكا ومارس احواله وخبر اموره اذا
سيل عن رايه في القضية الفلانية يغلب على ظنه ما يقوله فيها وان لم يصرح له به لكن
لمعرفته باخلاقه وما يناسبها من تلك القضية فاذا وصل الشخص الى هذه الرتبة وحصل
على الاشيا الثلاثة فقد حاز رتبة الكاملين في الاجتهاد ولا يشترط العلم باحوال الرواة
من حيث هو فان الصحابة كانوا مجتهدين ولم يحتاجوا الى ذلك وانما الذين بعدهم يحتاجون
الى ذلك في ايقاع الاجتهاد لا في حصول الصفة لهم وكذلك العلم بمواقع الاجماع والاختلاف
وكان محل الكلام على هذا في اواخر الكتاب ولكنا تعجلناه هنا ومن المعلوم ان الصحابة كانوا
اكمل الناس في هذه الاشيا الثلاثة اما الاول فبطباعهم واما الثاني والثالث فلمشاهدتهم
الوحي ومعرفتهم باحوال النبي صلى الله عليه وسلم واين من بعدهم من مدانيتهم ولما كان الفقه
مستندا الى الكتاب والسنة ويحتاج الفقيه في اخذه منها الى قواعد جمعت تلك القواعد
في علم وسميت اصول الفقه وهي تسمية صحيحة مطابقة لتوقف الفقه عليها وتلك القواعد
منها ما لا يعرف الا من الشرع ومنها ما يعرف من اللغة بزيادة على ما تصدى له النحاة واللغويون
فالذي لا يعرف الا من الشرع اما ككون خبر الواحد حجة وكون الاجماع حجة والقياس حجة وكثير
من المسايل التي يذكر فيه والذي يعرف من اللغة ما نذكر فيه من دلالات الالفاظ اللغوية وما فيه
من علم الكلام ونحوه فاقتضاه انجرار الكلام اليه وتوقف فهم بعض مسايل هذا العلم عليه
وهذا حين ابتدي في شرح هذا الكتاب مستعينا بالله تعالى وذلك في يوم الاثنين ثامن شهر
ربيع الاول سنة خمس وثلثين وسبعماية والى الله تعالى اتضرع واياه اسال ان ينفع به بمنه
وكرمه انه قريب مجيب قال المصنف رحمه الله تقدس من

تمجد بالعظمة والجلال ش تقدس اي تطهر ومن اسمايه تعالى التي نطق بها القران القدوس
وفيه لغتان ضم القاف وهي اشهر وكان سيبويه يقوله بفتحها واصل الكلمة من القدس بضم
الدال وسكونها وهو الطهارة سمي جبريل روح القدس لطهارته في تبليغ الوحي الى الرسل
عليهم السلام والارض المقدسة المطهرة وبيت المقدس بيت الطهارة او مكان الطهارة
والمعنى الطهارة من الذنوب لتطهيره من الكفار بالمسلمين وقال تعالى ونقدس لك اي
نقدسك ان جعلت اللام زايدة او نقدس انفسنا لك انا نرضى بادتها ومعنى تقديس
الله تنزيهه عن كل ما لا يليق بكماله سبحانه وتعالى فننزهه عن كل وصف يدركه حس
او يصوره خيال ووهم او يختلج به ضمير وننزهه عن كل ما نسبه اليه المبطلون من الشركاء
والانداد والصاحبة والاولاد وعن كل محال تنسبه اليه اهل الضلال مما يسري
الى نقص او يومي الى عيب ولولا ما وقع فيه اهل الكفر والضلال من ذلك لكان الادب
بنا تنزيهه عن ان ينطق بنفي ذلك عنه لان نفي الوجود يكاد يوهم امكان الوجود وتطرق
العيب والنقص اليه محال لا يخطر بالبال تصوره فضلا عن كونه بنفيه وتعذره وقولنا
تنزيهه عن كل ما لا يليق بكماله عبارة محررة اولى من قول من يقول اوصاف الكمال
فان اكثر ما يتصور الناس من اوصاف الكمال ما هو كمال لانفسهم كعلمهم وسمعهم وبصرهم
والله تعالى منزه عنها فان صفاته تعالى لا تشبه صفات البشر وعلمه وسمعه وبصره
مباين لسمعهم وعلمهم وبصرهم فتنزيه كثير من الجهال يحتاج الى تنزيه ومجامع التقديس
ان تقدسه عن الشركا والاضداد والنظير والولد واحاطة الابصار والحاجة الى غيره
وغير ذلك مما يستحيل عليه واكثر الناس يعتقدون ان معنى القدوس الطاهر ولا
شك انه يدل على ذلك ولكنه ليس كل معناه فان بنا طاهر لازم وقدوس ماخوذ من فعل
متعد فمعناه مطهر بكسر الها اي انه تعالى مقدس لنفسه باخباره عنها بالتوحيد
والاجلال والاكرام واستحالة النقايص عليه وعجز الاوهام عنه وخالق الادلة على
ذلك ومقدس لخلقه عن اعتقادهم فيه ما لا يليق بذاته والاول صفة ذات والثاني
والثالث صفة فعل وعن ابن عباس وقتادة القدوس الذي منه البركات اذا عرفت
ذلك فقوله تقدس لا يجوز ان يكون مطاوعا لقدس لان المطاوع شرطه التاثر مثل كسرته
فتكسر وذلك مفقود هنا والتقديس هنا مثل التصديق في ان المراد منه الاخبار عن الصدق
ولا ياتي منه مطاوع لكن يصح استعمال تقدس هنا لموافقة المجرد وقد قال الزاجر
الحمد لله العلي القادس ومن جملة معاني تفعل ان يوافق المجرد وان لم ينطق بالمجرد
هاهنا

هاهنا في الفعل وقد قال الفرا في قوله تعالى تبارك ان معناه تقدس وللمصنف في الفرا اسوة
في استعماله تقدس وكذلك السهيلي وهو من المتفننين في العلم وقع في كلامه تقدس سبحانه عن
مضاهاة الاجسام وقدوس مثل سبوح كان سيبويه يفتح اولهما والمشهور الضم فيهما
والتسبيح التنزيه ولم يرد المسبوح في القران ولا في حديث ابي هريرة لكن جا في التسبيح واختلف
العلما هل كونه سبوحا قدوسا يرجع الى معنى خاص سمي قدوسا وسبوحا او وصفه بذلك
يرجع الى نفي محض وتنزيه عن النقايص ومعنى ذلك انه هل هو صفة ثبوتية او سلبية
وقوله تمجد الكلام فيه كالكلام في تقدس وهو ماخوذ من اسم المجيد وقد نطق به القران
والسنة واجمعت عليه الامة والمجد معناه الشرف والعظمة والكبرة والارتفاع فسمي تعالى
بذلك لكبرة جلاله وشرفه وعلوه بما خرج عن طوق البشر واختلف العلما هل هو صفة
خاصة كالعلم والقدرة او هو عبارة عن استجماع صفات المعاني ووجوب نفي النقايص فلا
كمال الا وهو له ولا نقص الا وهو منزه عنه وقوله بالعظمة والجلال متعلق بتمجد
واسم العظيم نطق به القران والسنة وهو تعالى عظيم في ذاته وصفاته وقهره وسلطانه فكل
عظيم بالنسبة الى عظمته عدم محض واسم الجميل لم يرد في القران ولا في حديث ابي هريرة لكن في
الحديث ان الله جميل يحب الجمال وورد ايضا في بعض طرق حديث ابي هريرة ولما كان تعالى كاملا
في ذاته وصفاته وافعاله وصف بالجمال وهو تعالى مقدس عن الصورة وعن الصفات البشرية
ومشاهدة صفة الجمال تثير المحبة ومشاهدة صفة الجلال تثير الهيبة والعظمة تثير الهيبة
ايضا ولذلك قرن المصنف العظمة بالجمال ليفيد معنى زايدا على الجلال ويحتمل ان يكون بمعنى
في اي تمجد في عظمته وجماله فارتفع فيهما على كل عظيم وجميل ويحتمل ان يكون للسببية
على معنى انه ارتفع بعظمته وجماله على كل شي فلا شي الا وهو دون مجده تعالى وهو تعالى مجيد
بذاته فليس المعنى ان بعض الصفات اثر في بعض وانما لما كانت هذه الصفات تشير الى مجموع معان
وملاحظة كل منهما توجب العلم بالكمال فيها حسن ذلك قال ومنزه
من تفرد بالقدم والكمال ش التنزيه معنى التسبيح وقد ورد مصرحا به في الحديث انه كان
يصلي من الليل فلا يمر باية فيها تنزيه لله الا نزهه واصل النزه البعد وتنزيه الله تبعيده
عما لا يليق به ولا يجوز عليه فمعنى تنزه تبعد والتفرد الانفراد تعالى تفرد به وانفرد به
واستفرد به بمعنى واحد والقدم وجود لا اول له وكل ما سوى الله تعالى وصفاته فهو حادث
لوجوده اول وصفاته لا تعالى فيها انها غيره والكمال المطلق ليس الا لله تعالى فهو الكامل

بذاته حدوثه

وذاته وصفاته وافعاله وكل ما سواه مفتقر اليه والافتقار ينافي الكمال **قال** عن مناسبة الاشباه والامثال

عن العدم وغير ذلك مما للمخلوق من سمات النقص فاما ان نجعل كلاما

ومصادمة الحدوث والزوال هذا متعلق بقوله تنزه واما تقدس

تاما واما ان نجعله من باب التنازع وتضمن تقدس عما ذكره والمناسبة المشاكلة والشبه

والشبه والتشبيه بمعنى واحد وهو ما يشبه الشيء وبينهما اشتباه بالتحريك وكل منهما

جمع على اشباه والمثل والمثل كالشبه والشبه وهو ما يساوي الشيء ويقوم كل منهما مقام

الآخر في حقيقته وماهيته كالاجسام متساوية في الجسمية وان اختلفت بالالوان والاشكال

وغيرهما من الاعراض واختلافهما بذلك لا يخرجهما عن التماثل في الحقيقة هذا حقيقة المثلين

وبه تزول شبهات تورد ها المجسمة وكثير ممن وقع في التشبيه فانا الله سالم منه وللمصادمة

المماسة والمراد بها هنا الاتصاف والالحاق والحدوث وجود مسبوق بعدم فهو

ضد الازلية والزوال طريان العدم وهو ضد الابدية والازلية والابدية واجبان

لله تعالى لانه تعالى واجب لذاته يستحيل عليه العدم لا اولا ولا اخرا **قال**

مقدر الارزاق والاجال ومدبر الكائنات في ازل الازال هذا مما الحمد مسلم ولا كافر

تفرد الرب سبحانه وتعالى به وما فيه من عظيم العلم والقدرة والمنة والازل القدم والازلي

القديم واصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا باختصار

فقالوا يزلي ثم ابدلت الياء الفا لانها اخف فقالوا ازلي كما قالوا في الرمح المنسوب الى ذي يزن

ازني وقوله ازل الازال على سبيل المبالغة في اللفظ **قال** عالم الغيب

والشهادة الكبير المتعال الغيب والشهادة قيل السر والعلانية وقيل الدنيا والآخرة وقيل

ما غاب عن العباد وما شاهدوه وقيل الغيب المعدوم والشهادة الموجود المدرك

كانه مشاهد والكبير الكامل في ذاته وصفاته المقدم في المنزلة والسبق في المرتبة من كبر

بضم الباء والمتعالي المستعلي على كل شيء بقدرته كبر عن صفات المخلوقين وتعالى عنها **قال**

نحمده على فضله المترادف المتوالي ونشكره على ما عمنا من الانعام والافضال

الحمد الثناء بجميل الصفات والافعال ولا يكون الا بالقول سواء كان ذلك الجميل في المحمود

خاصا به ام كان واصلا منه الى غيره والثاني شكر والشكر يكون بالقول والفعل والاعتقاد

فبينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه وبين الحمد والمدح فرق اخر ادعاه السهيلي

وهو ان الحمد يشترط فيه ان يكون صادرا عن علم وان يكون الصفات المحمودة صفات

كمال وبهذين الشرطين لا يوجد الحمد لغير الله والله هو المستحق للحمد على الاطلاق

والمدح

والمدح قد يكون عن ظن وبصفة مستحسنة وان كان فيها نقص ما والاتيان بالنون في هذا الفعل

يشعر ان يقصد به ان جميع الخلائق حامدون وليست للتعظيم والمترادف المتتابع والمتوالي كذلك

فيشعر ان يكون مقصوده بالمترادف الذي ياتي بعضه على بعض والمتوالي الذي ياتي بعضه في اثر بعض

ليسلم من التاكيد وليفيد كثرة الفضل في الزمان الواحد واستمرار ذلك في كل زمان وفضل الله

هذا هو وفي عمنا ضمير مرفوع عائد على الموصول اي عمنا هو ومن الانعام والافضال بيان

لذلك في محل رفع وقد قدمنا ان بين الحمد والشكر عموما من وجه وانهما يتفقان فيما كان منه

فيسمى حمدا او شكرا وقد استعمل المصنف هنا الحمد على ما منه واستعمل الشكر بالقول فتوافقا

في هذا المحل وان تغايرا في وضعهما والفضل هنا من قوله من قوله تعالى واسئلوا الله من فضله

ومن قوله وكان فضل الله عليك عظيما والافضال الاحسان والتفضل وقد يستعمل الفضل

على خلاف النقص فيكون الثناء عليه حمدا مباينا للشكر لكنه ليس المراد هنا لقوله المترادف

المتوالي فانهما يقتضيان الوصول الى الغير **قال** ونصلي على محمد الهادي الى نور الايمان

من ظلمات الكفر والضلال معنى نصلي هنا نطلب الصلاة من الله لان النبي صلى الله عليه وسلم

سئل كيف نصلي عليك قال قولوا اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ابراهيم انك حميد

مجيد وبارك على محمد وعلى ال محمد كما باركت على ال ابراهيم في العالمين انك حميد مجيد ومعنى

نطلب انشاء الطلب وكذلك نحمد معناه انشاء الحمد وليس معناه الخبر فعطف انشاء على انشاء

ووصفه صلى الله عليه وسلم بالهداية لقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وبين الهداية

والضلال والنور والظلمات والايمان والكفر ما لا يخفى من الطباق **قال** وعلى

اله وصحبه خير صحب وال اله صلى الله عليه وسلم بنو هاشم وبنو المطلب هذا اختيار

الشافعي واصحابه وقيل عترته واهل بيته وقيل جميع امته وهو قول مالك والصحيح

جواز اضافة الال الى مضمر كما استعمله المصنف وقال جماعة من اهل العربية لا يصح اضافته

الا الى مظهر والصحب جمع صاحب وهو كل من راى النبي صلى الله عليه وسلم مسلما وقيل

من طالت مجالسته والصحيح الاول لجلالة والتابعي لا يكفي فيه رؤية التابعي الصحابي والفرق شرف

الصحبة وعظم رؤية النبي صلى الله عليه وسلم وذلك ان رؤية الصالحين لها اثر عظيم فكيف

رؤية سيد الصالحين فاذا راه مسلم ولو لحظة انطبع قلبه على الاستقامة لانه باسلامه

متهيئ للقبول فاذا قابل ذلك النور العظيم اشرق عليه وظهر اثره في قلبه وعلى جوارحه

وقوله خير صحب وال صحيح لانه ليس في اصحاب الانبياء مثل اصحاب نبينا صلى الله عليه وسلم ولاجل

المسجع قدم الصحب على الال في الثاني وحا على احد طريق العرب وهي رد الاول على الثاني والثاني
على الاول ولولا هذا لقال حمر ال وصحب برد الاول للاول والثاني للثاني وهما طريقان
للعرب جايزان **قال** وبعد فاولى ما تهمم به الهمم العوالي وتصرف فيه الايام
والليالي تعلم المعالم الدينيه والكشف عن حقايق الملة الحنيفيه والغوص في بحار مشكلاته
والفحص عن استار اسرار معضلاته ش بعد بضم الدال على الصحيح مقطوعا عن الاضافه اي
بعد ما سبق من التقديس والتنزيه والحمد والصلاه والعامل فيه فعل مقدر تقديره اقول
وهو معطوف بالواو على احمد ونصلي وبعده فعل اخر مقدر تقديره تنبه هو معمول
القول لاجله دخلت الفا على اولى وفي الفا فايده اخرى وهي دفع توهم اضافه بعد الى اولى
وقوله تهمم بضم الها تعالج بالامر يهم هما اي اراده واما بكسر الها فهو من الهميم وهو
الدبيب والهمم جمع همة وهي الواحدة تقول همة مثل جلسة بالفتح للمرة وبالكسر للهيئة
والجمع لها واسناد الفعل للهمم وهو في الحقيقه لفاعلها من باب قولهم شعر شاعر
والمعالم جمع معلم وهو ما جعل علامة للطرق والحدود مثل اعلام الحرم ومعالمه
المضروبه عليه ويقال المعلم الاثر وهو راجع الى معنى العلامة ولا اخلاف في المعنى
فالمعالم الدينيه الادلة الشرعيه وكلما يهدى اليها وتعلمها تعرفها والملة الحنيفيه
هذه الملة قال صلى الله عليه وسلم بعثت بالحنيفيه السمحة السهلة وسميت
حنيفية لانها على ملة ابراهيم والحنيف عند العرب من كان على دين ابراهيم عليه السلام
وسمي ابراهيم عليه السلام حنيفا لميله عن دين الصابيه وهم عباد الكواكب وسمي اتباعه
حنفا كذلك ولميلهم عن اليهوديه والنصرانيه قال تعالى ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا
ولكن كان حنيفا مسلما والملة الدين والدليل على ان هذه الملة ملة ابراهيم قوله تعالى ثم
اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم وادعى بعض العلما انها موافقة لها في الاصول والفروع
والمشهور انها موافقة لها في الاصول فقط وعلى هذا الاختصاص لملة ابراهيم بذلك
لان دين الانبيا كلهم واحد في الاصول وانما اختلفت الشرايع في الفروع ويكون تسمية
هذه الملة حنيفية لمخالفتها ما كان عليه اهل الشرك واليهود والنصارى كمخالفة
ابراهيم من كان في زمانه من الكفار وهم الصابية واتباعه دين الانبيا قبله وبعده
وهو الاسلام وحقايقها على هذا اصول الدين ولا يشمل اصول الفقه الذي تصدى له
والمعالم الدينيه شامله له وان جعلنا اسم الملة شاملا للاصول والفروع فكلا الامرين
اعني المعالم الدينيه وحقايق الملة شامل للاصول والفروع فيدرج فيها اصول الفقه الذي
تصدى

تصدى له وهو احسن لتكون مناسبته للتصنيف الذي تصدى له اكثر وتشهد له قوله صلى
الله عليه وسلم بعثت بالحنيفيه السمحة فانه يشير الى الاصول والفروع جميعا ولا يلزم
من ذلك موافقتها لشرع ابراهيم في جميع الاشيا بل لموافقتها في الاصول سميت بذلك
وحقايقها على هذا جميع احكامها ومعانيها واسرارها والضمير في مشكلاته ومعضلاته
عايد على الكشف لان الاشكال والاعضال فيه لا فيها فانها بينة جلية بيضا نقية اذا
ارتفع الحجاب عن الناظر راها ولا خفا لحسن استعاراته وترشيحها في الغوص في بحار البحار
والفحص عن استار الاسرار وكم من بحر لا يدرك له قرار وسر يتعب في ابكاره الافكار
قال وان كتابنا هذا منهاج الوصول الى علم الاصول الجامع بين المعقول
والمشروع المتوسط بين الاصول والفروع ش المنهاج الطريق جعل علما في هذا الكتاب
والوصول الى الشي انما يكون عند انتها طريقه فقوله منهاج الوصول معناه الطريق
التي يتوصل بها الى الوصول الى علم الاصول كما تقول طريق مكة اي المتوصل فيها الى مكة
فليس الوصول فيه ولكنه غايته وقوله منهاج خبر ان والجوز اطلاق ذلك على هذا
الكتاب معناه الاصلي غير علم لان الاشتغال به موصل الى ذلك وقوله الجامع مخفوض
صفة لعلم الاصول ولا خفا في جمعه بين المعقول والمشروع وانه نتج من نكاح نور الشرع
لصافي نبات الفكر لجا عريق الاصالة شديد البسالة وتوسطه بين الاصول اي اصول الدين
والفروع لهذا يستمد من الاول ويمد الثاني **قال** وهو وان صغر حجمه
كبر علمه وكثرت فوايده وجلت عوايده ش قوله وهو يعني هذا الكتاب وصغر
بضم الغين وكذلك كبر بضم البا لانه بمعنى عظم واصل كبر بضم البا للكبر الجثة ثم استعمل
في كبر المعنى واما كبر السن فلا يقال فيه الا كبر بكسر البا وراعى المطابقة من صغر وكبر
لتضادهما واجتمعا لرجوع الصغر الى الجثة والكبر الى المعنى والعوايد جمع عايدة وهي
العطف والمنفعه يقال هذا اعود عليك من كذا اي انفع وفلان ذو عايدة اي تعطف
ونفع **قال** وان هذا الكتاب لكما وصف جمعته رجا ان يكون سببا لرشاد
المستفيدين ونجاتي يوم الدين والله تعالى حقيق بتحقيق رجا الراجين ش حقيق الله
رجاه وقوله حقيق بتحقيق اي خليق له وجدير وحري وحر كل ذلك بمعنى واحد وقصد
المصنف التجانس بين حقيق وتحقيق واطلاق ذلك على الله يبنى على ان الاسما توقيفية ام لا
قال اصول الفقه معرفة دلايل الفقه اجمالا وكيفية الاستفادة

منها وحال المستفيد هذه العباره بعينها عباره تاج الدين الارموي في الحاصل ولنقدم المعتمد
مقدمة وهو انه ينبغي ان تذكر في ابتدا كل علم حقيقة ذلك العلم ليتصورها الذي يريد الاشتغال
به قبل الخوض فيه فمن عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل ولا جرم احتاج الى تعريف اصول
الفقه في اوله وها هنا خمسة اشيا احدها لفظ اصول الفقه قبل ان سمي به هذا العلم مركب
من مضاف ومضاف اليه والثاني هذا اللفظ بعد ان سمي به فانه صار اسما لهذا العلم وكل
من المضاف والمضاف اليه بهذا الاعتبار صار كالزاي والدال من زيد لا معنى له وكل
مركب سمي به معنى فقد يتطابق معناه حال التركيب وحال التسمية كعبد الله مسمى به رجل
فهو صادق عليه بالاعتبارين وقد لا يتطابقان كانف الناقه مسمى به رجل ولفظ اصول الفقه
مما تطابق فيه معناه حال التركيب ومعناه حال التسمية من بعض الوجوه كما سنبينه
الثالث معنى اصول الفقه قبل التسمية الرابع معنى اصول الفقه بعد التسمية مع قطع النظر
عن اجرا اللفظ المطلق عليه الخامس معناه بعد التسمية مع الالتفات الى اجرا اللفظ المطلق
عليه لان اللفظ يدل عليه باعتبارين كما قدمناه فاذا اخذ المعنى باحد الاعتبارين كان
مغايرا له بالاعتبار الاخر فيصدق على المعنى المذكور انه اضافي ولقبي باعتبارين لكن صدق
اللفظ عليه بالاضافه انما هو بطريق المجاز لانه اخص من معناه الحقيقي والحد انما هو
للمعنى دون اللفظ فالمقصود بيان المعاني الثلاثه ويعبر عن المعنى الاول بالاضافي لان المعنى
مركب من مضاف ومضاف اليه في الذهن كما ان لفظه كذلك في النطق ويعبر عن المعنى الثاني
باللقبي باعتبار انه ملقب بهذا الاسم فان اللفظ المركب جعل اسما عليه ولقبا له وعلما كسائر
اعلام الاجناس واسما الاجناس فان علم الجنس هو الذي يقصد به تمييز الجنس من غيره
من غير نظر الى افراده واسم الجنس الذي يقصد به مسمى الجنس باعتبار وقوعه على افراده
حتى اذا دخلت عليه الالف واللام الجنسيه الداله على الحقيقه ساوى علم الجنس هذا هو الذي
يختاره في الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ويستنتج منه ان علم الجنس لا يثنى ولا يجمع لانه
انما يثنى ويجمع الافراد وجعله اسم جنس اولى من جعله علم جنس لانه لو كان علما لما دخلت
عليه الالف واللام وكذلك سائر اسما العلوم فقه ونحو وغير ذلك ويعبر عن المعنى الثالث
بالاضافي ايضا باحد الاعتبارين كما سبق اذا عرف هذه المقدمه فها هنا ثلاثه مباحث
احدها في تعريف معنى اصول الفقه التركيبي قبل التسميه ولا بد في ذلك من تعريف المضاف
والمضاف اليه والاضافه لان العلم بالمركب يتوقف على العلم بالمفرد وبدا في ذلك بتعريف

المضاف ولسنا كما توهمه بعض الناس من انه ينبغي البداة بالمضاف اليه محتجا بان المضاف
يتعرف بالمضاف اليه لانا نقول التعريف تعريفان تعريف مقابل التنكير وهو الذي يكتسبه
المضاف من المضاف اليه وتعريف مقابل الجهل وهو المقصود هنا وهذا لا يكتسبه
المضاف من المضاف اليه فنقول الاصول جمع وتعريفه بتعريف مفرده والاصل ما يتفرع
عنه غيره لانه لا يقال وهذه العباره احسن من قول ابي الحسين ينبني عليه غيره لانه لا
يقال ان الولد ينبني على الوالد مع انه فرعه واحسن من قول صاحب الحاصل ما منه الشي
لاشتراك من بين الابتدا والتبعيض واحسن من قول الامام المحتاج اليه لانه ان اريد بالاحتياج
ما يعرف في علم الكلام من احتياج الاثر الى المؤثر والموجود الى الموجد لزم اطلاق الاصل
على الله تعالى وان اريد ما يتوقف عليه الشي لزم اطلاقه على الجزء والشرط وانتفا المانع وان
اريد ما يفهمه اهل العرف من الاحتياج لزم اطلاقه على الاكل واللبس ونحوها وكل هذه
اللوازم مستنكرة وكل هذه التعريفات للاصل بحسب اللغة وان كان اهل اللغة لم يذكروها
في كتبهم وهو ما نبهنا على ان الاصوليين يتعرضون لاشيا لم يتعرض لها اهل اللغة واما
في العرف فالاصل مستعمل في ذلك لم يترك اهل العرف والاستعمال في ذلك لكن العلما يطلقونه
مع ذلك على شيئين اخص منه احدها الدليل والثاني المحقق الذي يستدل في ارتفاعه ليتفرع
المدلول عن الدليل والاستصحاب عن اليقين السابق والفقه تفريعه سياتي في كلام المصنف
والاضافه تفيد الاختصاص فان كان المضاف اسما جامدا افادت مطلق الاختصاص
نحو زيد واضافه الاعلام اذا وقعت من هذا القبيل كقول الشاعر علا زيدنا يوم النقا
راس زيدكم وان كان المضاف اسما مشتقا افادت الاضافه اختصاص المضاف
بالمضاف اليه في المعنى المشتق منه كغلام زيد تفيد اختصاص الغلام بزيد في معنى
الغلاميه وكاتب الملك تفيد اختصاصه بالملك في الكتابه واضافه الاصول الى
الفقه من هذا القبيل تفيد اختصاص الاصول بالفقه في معنى لفظه الاصول وهو
كون الفقه متفرعا عنه وظهر بهذا ان اصول الفقه بالمعنى التركيبي ما يتفرع عنه
الفقه والفقه كما يتفرع عن دليله يتفرع عن العلم بدليله فيسمى كل منهما اصلا
للفقه ولا فرق في الادله في هذا المقام بين الاجماليه والتفصيليه وان كلا منهما
يتفرع الفقه عنه وعن العلم فصار اصول الفقه بالمعنى التركيبي يشمل اربعة اشيا

الادلة الاجماليه وعلمها والادله التفصيليه وعلمها وهذا هو ليس هو المصطلح عليه
ولا يصح تعريف هذا العلم بمدلول اصول الفقه الاضافي لانه اعم منه الا اذا اخذ بعد التسميه
كما سياتي البحث الثاني في تعريف معنى اصول الفقه اللقبي وهو المصطلح عليه ولا اشكال ان كلا من
الادلة التفصيليه والعلم بها غير داخل فيه لان ذلك من وظيفه الفقيه والخلاف فلم يوضع
اصول الفقه في الاصطلاح لكل ما يحتاج اليه الفقيه بل لبعض ما يحتاج اليه كدأب اهل
العرف في تخصيص الاسما العرفيه ببعض مدلولاتها في اللغه والادله التفصيليه مثل قوله
اقيموا الصلاه ودلالته على وجوب الصلاة ونحو ذلك ثم بعد اخراج الادله التفصيليه
وعلمها من الوضع تبقى الاجماليه وعلمها والمراد بالاجماليه كليات الادله فان قوله
اقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا واقتلوا المشركين ونهيه صلى الله عليه وسلم عن قتل
النسا والصبيان واطلاق الرقبه في موضع وتقييدها بالايمان في موضع وصلاته صلى الله
عليه وسلم في الكعبه واجمال الصلاة والايه المذكوره وبيان جبريل لها ونسخ التوجه الى
بيت المقدس والاجماع على ان بنت الابن لها السدس مع البنت عند عدم العاصب وخبر
ابن مسعود في ذلك وقياس الارز على البر ومرسل سعيد بن المسيب في النهي عن بيع اللحم
بالحيوان وقول عثمان في بيع البراءه والمصلحه المرسله في التترس والاخذ بالاخف في دية
اليهود والاستحسان في التحليف على المصحف ونحو ذلك كلها ادله معينه وجزئيات
متشخصه والعلم بها ليس من اصول الفقه في شي وانما هو وظيفه الفقيه ولهذه الادله
وامثالها كليات وهي مطلق الامر والنهي والعموم والتخصيص والاطلاق والتقييد والفعل
والاجمال والتبيين والنسخ والاجماع وخبر الواحد والقياس والمرسل وقول الصحابي
والمصلحه المرسله والاخذ بالاخف والاستحسان عند من يقول به وهذه الكليات
داخله في الجزئيات فان الكلي الطبيعي موجود في الخارج وفي الذهن في ضمن متشخصاته ففي
الادله اعتباران احدهما من حيث كونها معينه وهذه وظيفه الفقيه وهي الموصله
القريبه الى الفقه والفقيه قد يعرفها بادلتها اذا كان اصوليا وقد يعرفها بالتقليد
ويتسلمها من الاصولي ثم هو يبني الاحكام عليها فمعرفتها حاصلة عنده والاعتبار الثاني
من حيث كونها كليه اعني يعرف ذلك الكلي المندرج فيها وان لم يعرف شيا من اعيانها
وهذه وظيفه الاصولي فمعلوم الاصولي الكلي ولا معرفة له بالجزئي من حيث كونه اصوليا
ومعلوم الفقيه الجزئي ولا معرفه له من حيث كونه فقيها بالكلي الا لكونه مندرجا

في

في الجزئي المعلوم واما من حيث كونه كليا فلا فالادله الاجماليه هي الكليه سميت بذلك
لانها تعلم من حيث الجمله لا من حيث التفصيل وهي موصله بالذات الى حكم اجمالي مثل
كون كل مامور به واجبا وكل منهي عنه حراما ونحو ذلك وهذا لا يسمى فقها في
الاصطلاح ولا توصل الى الفقه التفصيلي وهو معرفه سنية الوتر او وجوبه والنهي
ببطلان بيع الغايب او صحته مثلا الا بواسطه فقيد الاجمال ماخوذ في الادلة
والمعرفة معا وليست ماخوذة في الفقه ولذلك لا يلزم من النظر في الاصول حصول الفقه
والحكم الكلي متوقف على الاصول توقفا ذاتيا والحكم التفصيلي وهو الفقه موقوف
عليه ايضا وعلى غيره لكنه قد يكون بالتقليد للاصولي كما اشرنا اليه وبهذا يظهر ان
الاجتهاد في الفقه على الاطلاق شرطه الاصول ومعرفتها بالاجتهاد واما دون ذلك فيكون
مقلدا وان اجتهد في تفريع المسايل ثم هذه الادله الكليه لها حقايق في انفسها وللعلم
بها كلام المصنف يقتضي الثاني وكلام الامام وغيره يقتضي الاول ولكل منهما وجه فان
الفقه كما يتوقف على الادله يتوقف على العلم بها وقد يرجح ما فعله المصنف بان العلم
بالادله يوصل الى المدلول والادله لا توصل الى المدلول الا بواسطه العلم بها لان
الفقه علم لكن اهل العرف يسمون المعلوم اصولا وكذلك يسمون للعلوم فيها فيقولون هذا
كتاب اصول وكتاب فقه والاول جعل الاصول للادله والفقه للعلم لانه اقرب الى الاستعمال
اللغوي ثم الادله لها اعتباران احدهما حقيقتها في نفسها والثاني من حيث دلالتها على
الفقه والماخوذ في حد اصول الفقه انما هو هذا الثاني وهو مستفاد من الاضافة
في قولنا ادله الفقه لما قدمناه ان الاضافه تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه
في معنى لفظه المضاف فالشرط في الاصول معرفه ادله الفقه من حيث دلالتها على الفقه
خاصه وقد يكون لها عوارض اخرى لا يجب معرفتها بها ثم معرفة الادله من حيث كونها
ادله لا بد معه في الاستدلال من شروط وهي كيفيه الاستدلال ومعظمها مذكور
في باب التعارض والتراجيح فجعلت جزا اخر من اصول الفقه لتوقف الفقه عليها
وليس كل احد يتمكن من الاستدلال ولا يحصل له الفقه بمجرد علم تلك الادله
وكيفيه الاستدلال لانها ادله ظنيه ليس بينها وبين مدلولاتها ربط عقلي فلا
بد من اجتهاد يحصل به ظن الحكم فالفقه موقوف على الاجتهاد والاجتهاد له

شروط يحتاج الى بيانها لجعل جزا ثانيا من اصول الفقه لتوقف الفقه عليها وهذا
مجموع ما يذكر في اصول الفقه الادله وكيفيه الاستدلال وكيفيه حال المستدل
والامام ومن وافقه يجعلون اصول الفقه عباره عن الثلاثه والمصنف وطايفه
يجعلونه عباره عن معرفه الثلاثه فالمعارف الثلاثه عندهم هي اصل الفقه وقد تقدم البحث
في ذلك فقول المصنف وكيفيه الاستفاده معطوف على دلايل الفقه اي ومعرفه كيفيه
الاستفاده وكذا قوله وحال المستفيد اي ومعرفه حال المستفيد والمراد بالمستفيد
المجتهد لانه الذي يستفيد الاحكام من ادلتها ووقع في بعض النسخ حال المستدل وحال
المستفيد وهو غلط كان في بعض النسخ حال المستدل وفي بعضها حال المستفيد فجمع
بعض النساخ بينهما واقتضى هذا الغلط ان حمل المستدل على المجتهد والمستفيد على
المقلد لانه يستفيد من المجتهد لكن الفقه ليس موقوفا على التقليد لوجد اصلا فلا
يجوز ان يكون جزا من اصول الفقه بخلاف الاجتهاد فان الفقه موقوف عليه نعم
اذا عرف المجتهد عرف ان من سواه مقلد وهذا جا بالعرض لا بالقصد اعني معرفه
المقلد نعم بعض الناس قد يسمون علم المقلد فقها فمن هذا الوجه يحسن ادراجه في اصول
الفقه لتوقف فقهه عليه وفيه فايده لا تذكر الا فيه وهي حكمه اذا اختلف عليه
المجتهدون ونحو ذلك وقول المصنف دلايل لو قال ادلة لكان احسن لان فعيلا
لا يجمع على فعايل الا شاذا وقوله اجمالا مصدر في موضع الحال او تمييز اما من
معرفه واما من دلايل كل منهما يصح ان يراد به على ما بينا ويرد على جعله
من معرفه وجها اخر وهو ان يكون نعتا لمصدر محذوف تقديره عرفانا اجمالا
واعرابه تمييزا اقوى لانه يبين جهه الاضافه كقولك هذا اخوك رضاعه ونسبا
وهذا القيد اعني قوله اجمالا لا يخرج العلم بالادلة على التفصيل فليس من اصول
الفقه ولا هو الفقه ايضا كما وقع في عباره بعض شارحي هذا الكتاب لان الفقه
عنه بل هو يذكر في الفقه ومن وظيفه الفقيه واصول الفقه الادله الاجماليه
او علمها وهل اصول الفقه بحسب الاصطلاح يصدق على القليل من ذلك والكثير
او لا يصدق الا على المجموع اختار الامام الثاني فلم يجعل اصول الفقه يطلق على بعضه
وهذا انما يظهر اذا اخذ مضافا ومضافا اليه اما اذا اخذ اسما علما لهذا العلم
فينبغي ان يصدق على القليل منه والكثير كساير العلوم ولهذا اذا رايت مسلة
واحده

9

واحده منه تقول هذه اصول فقه والاعتذار عند الجمع في لفظه الاصول بامرين
احدهما انه بعد التسميه به لا يجب المحافظه على معنى الجمع والثاني انه جمع مضاف
الى معرفه فيعم والعموم صادق على كل فرد وكلام المصنف يحتمل لما قاله الامام
ولما قلناه بالطريق المذكوره وعدول المصنف عن علم الى معرفه تقدم عليه مقدمه
وهي ان المعرفه تتعلق بالذوات وهي التصور والعلم يتعلق بالنسب وهو
التصديق فان اراد ان علم الاصولي تصور محض فليس كذلك لان العلم بكون الامر
للوجوب والنهي للتحريم من اصول الفقه وهو تصديق فالاتيان بلفظ العلم في هذا
المقام احسن لانه اعم من المعرفه ولهذا انقسم العلم الى التصور والتصديق ويقول
النحاة في العلم اذا لم يكن عرفانا تم سوا قلنا علم او معرفه او ادله او طرقها قال
الامام فيرد على جميع ذلك سوال قوي وهو ان الطريق ما يقتضي النظر الصحيح
فيه الى علم المدلول او ظنه والدليل ما يقتضي النظر الصحيح فيه الى المدلول وعلم
الدليل والطريق كذلك والمدلول هاهنا هو الفقه لقوله ادله الفقه او طرق
الفقه وقد قدمنا ان الفقه بحسب الاصطلاح لا يصدق الا على معرفه الاحكام
التفصيليه فيلزم من هذا ان يكون اصول الفقه معرفه ادله الاحكام التفصيليه
وان من عرفها عرف الفقه ضروره ما قررناه من ان النظر في الدليل يوجب العلم بالمدلول
فيلزم ان يكون الاصولي فقيها وان يكون كل اصولي فقيها وهذا ظاهر البطلان
ولا يحمي عن هذا قيد الاجمال في المعرفه او في الادله لان الاجمالي ان كان دليلا للتفصيلي
فسد باضافته لزم من حصوله حصوله وان لم يكن دليلا للتفصيلي فسدت
اضافته الى الفقه لان الفقه تفصيلي ودليل الفقه مجموع امرين احدهما الاجماليه
والثاني التفصيليه والاول مندرج في الثاني فكل من علم الثاني علم الاول تقليدا او اجتهادا
ولا يحصل الفقه الا بعلمها والاصول بالاول فقط وقد سلم من هذا السوال ابن الحاجب
حيث قال ان حده لقبا العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعيه
الفرعيه عن ادلتها التفصيليه ومع ذلك يرد عليه ان من القواعد النحويه وغيرها
ما هو كذلك ولم يدخل في اصول الفقه فالحد غير مانع وغير جامع ايضا لانه اخرج
الادله عن الاصول جمله فان قلت هل من اعتذار عن المصنف والامام وغيرهما

في السؤال الذي ورد منه قلت نعم وهو ان الادله التفصيليه التي يحصل عنها الفقه
لها جهتان احداها اعيانها والثانيه كلياتها وكل دليل هكذا فليست الادله منقسمة
الى ما هو اجمالي غير تفصيلي وتفصيلي غير اجمالي بل كلها شي واحد له جهتان فالاصولي
يعلمه من احدى الجهتين والفقيه يعلمه من الاخرى ويصدق على ذي الجهتين انه معلوم
من وجه فالمراد بالادله التفصيليه التي هي موصله الى الفقه والاصولي يعرفها من
جهه الاجمال فلها اعتباران والنظر في الدليل انما يفيد العلم بالمدلول اذا نظر فيه على
سبيل التفصيل والاصولي لم ينظر فيه كذلك لا جرم لم يحصل له الفقه لانتفا شرط
نظره لا لانتفا كون المنظور فيه دليلا في نفسه وهذا جواب حسن يصح به كلامهم
ويندفع السوال وبه يترجح ان يجعل قيد الاجمال للمعرفه لا للادله وان كان جعله
للادله صحيحا ايضا باعتبار ان للادله نسبتين كما قدمناه فهي باعتبار احدى
النسبتين غيرها باعتبار الاخرى هذا كله في تعريف المعنى اللقبي اذا قطعنا النظر عن اجزا
اللفظ وكذلك اذا لاحظناها مع التخصيص الذي اشرنا اليه فيما سبق فان التعريف يحصل
بما ذكره ايضا وليس من شرط الحد ان يكون باجزا المحمول له كما ظنه بعضهم بل باجزا
داخله في الحقيقه واجزا الحدود وهي المعارف الثلاث كذلك والمعرفه جنس للاصول وما
اضيف اليه من الادله والكيفيتين فصول لتقديره معرفه متعلقه بالادله والكيفيتين والمتعلقه
فصل وانما جعلناه فصلا لان التعلق داخل في ذات العلم فان جعلته خارجا كان خاصة
وكان التعريف رسما نافا البحث الثالث في الفرق بين المعاني الثلاثه وتعريفاتها وما بينها
من النسب اما المعنى الاول وهو معنى اصول الفقه قبل التسميه فهو اعم مطلقا من الثاني
والثالث اللذين هما بعد التسميه وتعريفه اعم من تعريفها ولا يحصل به تعريف هذا العلم
كما سبق واطلاقه عليه اطلاق للاعم على الاخص ولم يذكر المصنف ولا غيره ممن اراد تحديد
علم اصول الفقه ذلك الا على سبيل التقدمه كما فعله الامام فانه ذكر المفردات ثم ذكر
تعريف اصول الفقه مسمابه ولذلك حذف فيه قيد الاجمال ولو راعى مدلوله قبل التسميه
لم يحذف فيه قيد الاجمال واما معناه اللقبي ومعناه الاضافي بعد التسميه اذا لوحظت
اجزا لفظه فهما سوا وتعريفهما سوا سوا افسرنا الاصول بالادله ام بالمحتاج اليها
يصح على كل من التقديرين ان يجعل اصول الفقه اسما للادله وهي محتاج اليها فيتحد
المعنى

المعنى اللقبي والاضافي اما الاضافي فظاهر واما اللقبي فلتسميه الادله بذلك ويصح ان يجعله
اسما للمعرفه فيتحدان ايضا اما اللقبي فظاهر واما الاضافي فظاهر ان جعلنا الاصل المحتاج
اليه وان جعلناه الدليل فيكون قد سمينا هذه العلم بالدليل من باب تسميه العلم باسم المعلوم
فان قلت اذا جعلنا الاصول الادله والتسميه للمعرفه تغاير المعنى اللقبي والاضافي قطعا
فيجب ان يكون لكل منهما حد قلت ليس المراد بالاضافي معناه قبل التسميه والا لورد
المعنى الاول وقد قدمنا انه خارج قطعا فانما المراد تعريف المعنى اللقبي باعتبار ملاحظه
اجزا اللفظ فلا بد ان يوجد فيها تغيير اما مجازا وتخصيص حتى يوافق اللقب وحينئذ
يتحد التعريفان ويستحيل ان يكون لعلم اصول الفقه المصطلح عليه حدان احدهما باعتبار
الاضافه قبل التسميه والثاني باعتبار اللقب قال والفقه العلم بالاحكام
الشرعيه العمليه المكتسب من ادلتها التفصيليه اقول معنى الفقه بحسب اللغه ثلاثه اقوال
احدها مطلق الفهم والثاني فهم الاشيا الدقيقه والثالث فهم غرض المتكلم من كلامه وقولنا
غرض المتكلم اشاره الى انه زايد على مجرد دلاله اللفظ الوضعيه فانه يشترك في معرفتها
الفقيه وغيره ممن عرف الوضع وبهذا الاعتبار يسلب عن من اقتصر على ذلك من الظاهريه
اسم الفقه واما في الاصطلاح فقد ذكره المصنف والكلام عليه من وجوه احدها قوله العلم
جنس يشمل التصور والتصديق القطعي وانما قلنا ذلك لان العلم صفه توجب تمييزا لا
يحتمل النقيض ويلزمها التعلق بمعلوم فان كان المعلوم ذاتا او معنى مفردا او نسبه
غير خبريه فهو التصور وان كان نسبه خبريه فهو التصديق القطعي مثاله
العالم حادث ههنا امور اربعه ذات العالم ومعنى الحدوث في نفسه والارتباط بينهما
من غير حكم بثبوته او بانتفايه والعلم بهذه الثلاثه تصور والرابع وهو ثبوت ذلك
الارتباط او انتفايه وهو النسبه الخبريه وهو التصديق وهكذا في كل قضيه موضوعها
ومحمولها مفردان والارتباط بينهما نسبه تقييديه وهي من قبيل المفرد ووقوع تلك
النسبه او عدم وقوعها امر رابع فتعلق العلم بتلك الثلاث تصور وتعلقه بالرابع تصديق
والفرق بين الثالث والرابع دقيق فانك تقول علمت حدث العالم بمعنى تصورته وعلمت
حدث العالم بمعنى صدقت به فالنسبه واحده ولكن التصور علمها في نفسها والتصديق

على حصولها لحقيقة المعلوم في التصديق كحقيقة الخبرية في الخبر بل هي حقيقة واحدة
ان تعلق بها الكلام سمي خبرا وان تعلق بها العلم سمي تصديقا والتصور اخص من العلم مطلقا
والتصديق اخص منه من وجه لان التصديق قد يكون بالخبر وليس بعلم الجزو جه من حد
العلم وتفسير التصديق بما قلناه وهو العلم بالنفي او الاثبات يصح انقسام العلم الذي هو
الادراك الى التصور والتصديق بخلاف ما اذا فسرناه بالحكم او بالحكم مع التصور فلا
يصح انقسام العلم اليه الا اذا قيل ان العلم بالنفي او الاثبات حكم والمعروف ان الحكم
ايقاع النسبة وكشف اللبس في ذلك ان الحكم هو نسبة امر الى امر بالاثبات او النفي
وهو قسم من اقسام الكلام وقد يكون بالنفس وقد يكون باللسان فاذا قلنا حكم
الذهن فانما نريد الاخبار النفساني ثم ان هذا الاخبار محتمل للتصديق والتكذيب
والتصديق والتكذيب اما بالاخبار بان يقال لقائله صدقت او كذبت واما بالعلم
والاعتقاد فان من علم صدق المخبر يقال انه مصدق له ومن علم كذبه يقال انه
مكذب له فسمي العلم المتعلق بذلك الخبر او بمضمون الخبر تصديقا لما قلناه لانه مصدق
له فالعلم متعلق بالحكم او بمضمونه لا منقسم اليه وقولنا بمضمونه لان العلم قد يتعلق
بالنسبة الخارجية وقد يتعلق بالخبر عنها فالثاني تصديق للخبر والاول تصديق لمضمونه
والحكم منه ما هو تصديق وهو الاخبار بصدق الصادق ومنه ما ليس بتصديق
وهو بقية الاحكام وانما ساغ في العرف اطلاق التصديقات على القضايا مطلقا لانها
قابلة لان تصدق فكانهم قالوا الصادقة ومن هنا يتبين ان احق القضايا باسم التصديق
ما كان مقطوعا به لانه الذي يصدقه العلم اما المظنونة والمشكوك فيها والموهومة
فلا يوثق بانها اذا عرضت على العلم يصدقها او يكذبها فان اطلق عليها اسم التصديق
فانما هو بطريق احتمالها له وانما سمي حكما وجميع الاشيا معروضة على العلم وهو
الميزان لها فالمفردات يتصورها والاحكام الصحيحة يصدقها والباطلة يصدق
نقيضها ولما كان دائما في القضايا مصدقا لها او لنقيضها سمي تعلقه بها تصديقا
وترك لفظ التكذيب للاستغناء عنه بنقيضه ولقبح لفظه وانما سمي العلم
بالصدق تصديقا لان به تصدق فهو الاصل في التصديق واطلاق التصديق على
الحكم بالصدق للزومه له واطلاقه على الحكم بذلك بطريق الظن فيه بعد واطلاقه
على الحكم مطلقا سواء كان تصديقا للخبر ام لا بعيد عن اسم التصديق وقد اطلقنا
في

في هذا لانا لم نجد من حققه هكذا وفي العلم اصطلاح اخر خاص لا يندرج فيه التصور يقال
فيه الاعتقاد الجازم المطابق لموجب وهذا هو احد قسمي العلم العام وهو العلم التصديقي
فانا قدمنا انه لا بد وان يكون قطعيا فقولنا جازم لخرج الظن والشك والوهم وقولنا
مطابق لخرج الجهل وقولنا لموجب لخرج التقليد ومنهم من يقول الثابت بدل
قولنا لموجب لان اعتقاد المقلد غير ثابت لانه يمكنه اعتقاد نقيضه واليقين
لا يمكن اعتقاد نقيضه وهذا النوع من العلم لا يكون معلومه الا حكما باسناد
امر الى امر محتملا للتصديق والتكذيب ومضمون ذلك الحكم وهو وقوع تلك النسبة
في نفس الامر كما سناه اذا عرفت الاصطلاحين في العلم فلك ان تجعله في كلام المصنف
بالمعنى الاعم وتخرج التصور بما بعده وهو الذي سلكه الامام وعليه سؤال سنورده
ولك ان تجعله بالمعنى الاخص فلا يكون التصور داخلا فيه ولا يكون قوله بالاحكام مخرجا
لشيء بل توطية للتفرعية وعلى كلا التقديرين لا يندرج الظن فيه ولذلك اورد عليه
السؤال الذي سياتي وقد يطلق العلم باصطلاح ثالث على الصناعة كما تقول علم النحو
اي صناعة فيندرج فيه الظن واليقين وكلما يتعلق بنظر في معقولات لتحصيل
مطلوب يسمى علما ويسمى صناعة وعلى هذا الاصطلاح لا يرد سوال الظن لكنهم كلهم
اوردوه فكانهم لم يريدوا هذا الاصطلاح او ارادوه ولحظوا معه معنى العلم في الاصل
ويطلق النحاة العلم ايضا على المعرفة وهي احد نوعيه ولكن ليس فيها اعتقاد ولا ظن
بل تصور محض ولا يجوز ان يكون هو المراد هاهنا لان الفقه تصديق لا تصور الوجه
الثاني من الكلام على التعريف الباء في قوله بالاحكام ولنقدم مقدمة وهي ان علم فعل
متعد بنفسه وقد جا بالبا في قوله تعالى الم يعلم بان الله يرى فاحتمل زيادتها واحتمل
ان يكون علم مضمنا معنى احاط ومما ينتبه له ان علم المتعدية الى مفعولين لم
يدخلوا البا على واحد من مفعوليها اذا ذكرا صريحين ودخلت على ان وصلتها
الشاذة مسدها لدلالتها على النسبة التي هي المعلومة وهذا يقوي التضمين ويقوي
قول اكثر النحاة انها سادة مسد المفعولين ويضعف قول من يقدر معها مفعولا
ثانيا لان المفعول الاول لا يدخل عليه البا وليس هو المعلوم اعني المخبر بعلمه انما
المخبر بعلمه انما المخبر بعلمه نسبة الثاني اليه واذا قلت علمت قام زيد بمعنى

انه قام او يقوم جاز دخول البا في المفعول كما تدخل على أنّ لان المعلوم فيها ثبوت النسبة
واذا كانت علم بمعنى عرف جاز دخول البا على مفعولها وتكون زايدة كقولك عرفته وعرفت
به فان اردت تخييره صح ان يكون علم على حقيقتها اذا علمت هذا فدخولها في قوله العلم
بالاحكام لا بد منه اما على طريقة التضمين في الفعل وهو ظاهر واما على طريقة الزيادة
في الفعل فلان المصدر المعرف بالالف واللام ضعيف العمل جدا والعامل اذا ضعف يقوى
بالحرف كقوله ان كنتم للرؤيا تعبرون ومصدقا لما بين يديه وعلى كل تقدير هي متعلقة
بالعلم واما تقدير محذوف يتعلق به كقولنا العلم المتعلق بالاحكام فلا حاجة اليه
الا اذا فسرنا العلم بالصناعة فيظهر تقديره الوجه الثالث قوله بالاحكام يخرج به
العلم بالذوات والصفات الحقيقية والاضافية غير الحكم والافعال وانما قلنا غير
الحكم لان الحكم الشرعي كلام متعلق فهو صفة عرضت لها الاضافة وهنا تنبيهات
منها ان الحكم يطلق على النسبة الخبرية وهو معلوم التصديق وبه يخرج التصور كله
وعلى انشا الامر والنهي والتخيير ومنها الحكم الشرعي والعلم قد يتعلق به على جهة
التصور الا ترى الى قول المصنف ولا بد للاصولي من تصور الاحكام الشرعية ليتمكن
من اثباتها ونفيها وعلى هذا لا يكون الاحكام مخرجا للتصورات وانما يخرج بقوله
بعد ذلك المكتسب من ادلتها فان التصور يكتسب من التعريفات لا من الادلة
وكل من تكلم على الحد جعل قوله الاحكام مخرجا للتصورات وهذا سوال قوي وجوابه ان
الحكم لفظ مشترك والمراد به هنا هو المعنى الاول فان قلت الالفاظ المشتركة لا تستعمل
في الحدود من غير بيان وايضا فانه قال الفقه العلم بالاحكام الشرعية ثم عرف الحكم الشرعي
بالخطاب فاستحال ان يكون غيره والا لما انتظم الكلام قلت يستقيم من جهة انه اذا
عرف ان الحكم الشرعي الخطاب للموصوف ترتب عليه حكمنا بثبوت ذلك الخطاب او نفيه
وهذا هو المراد بقولنا الفقه العلم بالاحكام الشرعية وسمي شرعيا لكونه لم يعرف الا
من الشرع والمتعلق به تصديق لا تصور والمذكور في حد الحكم هو حكم الله القايم بذاته
وهو طلب او تخيير وسمي شرعيا لانه ناشئ من الشرع والعلم المتعلق به تصور وانما
ذكر ليعرف به الحكم المذكور في حد الفقه لتعلقه به والقاضي ابو بكر جعل حكم الله
اخباره بجعله الفعل كذلك فيستغني عن هذا التكليف واما سوال الاشتراك فهنا
قرينه

قرينة تبين المراد وهي ان العلم متعد الى مفعولين ولا يجوز دخول البا على مفعوله الا اذا تضمن
نسبة بنفي او اثبات كما تقدمت الاشارة اليه في الوجه الثاني فلما دخلت البا هنا مع لفظ
العلم الذي ظاهره التعدي الى مفعولين مع لفظ الحكم الذي هو ظاهر في النسبة كان ذلك قرينة
في ان المراد بالاحكام ثبوتها لا تصورها ومن هنا يتبين لك ان المطلوب من الفقيه علمه
هو كون الشي واجبا او حراما او مباحا وهو المذكور في حد الفقه ويقرب دعوى القطع فيه
لان المراد العمل والمذكور في حد الحكم هو ايجاب الله او تحريمه او اباحته وهو صفة
قايمة بذاته تعالى ويطلب تحقيقها من الاصول لا من الفقه والمطلوب تصورها ودعوى
القطع في العلم بتعلقها بما علمه الفقيه عسرة ولو قال قايل المراد بالاحكام هنا هو
المذكور عند حد الحكم ويقدر باثبات الاحكام ويستدل على هذا التقدير بما قلناه كان صحيحا
والله اعلم ومن التنبيهات ان الامام ممن ادعى ان قوله بالاحكام يخرج العلم بالذوات
والصفات ثم اورد سوال كون الفقه مظنونا فيقال ان اراد بالعلم الاعتقاد الجازم
فيرد سوال الظن ولا يحسن ان يقال يخرج بالاحكام العلم بالذوات والصفات لانها
لم تدخل في الجنس وان اراد الاعم من التصور والتصديق فيصح ما ادعاه من الاخراج
ولا يرد سوال الظن لان الظن قسم من اقسام التصديق الذي هو قسم من العلم وجواب
هذا بالتزام الثاني ومنع كون الظن من اقسام العلم لما بيناه في الوجه الاول ومن التنبيهات
ايضا ان بعض من شرح هذا الكتاب قال ان الاحكام يخرج العلم بالذوات والصفات
كعلمنا بان الاسود ذات والسواد صفة وهذه عبارة غير محررة فان العلم بان الاسود
ذات والسواد صفة تصديق والتصور العلم بنفس الذات ونفس الصفة متمثلة في
الذهن ومن التنبيهات ان الالف واللام في الاحكام للجنس هذا هو الذي يختاره والالف
واللام الجنسية اذا دخلت على جمع قيل يدل على مسمى الجمع ويصلح للاستغراق ولا
يقتصر به على الواحد والاحسن محافظة على الجمع والمختار انه متى قصد الجنس جاز ان
يراد به بعضه الى الواحد ولا يتعين الجمع كما لو دخلت على المفرد نعم قد تقوم قرينة تدل
على مراعاة الجمع مع الجنس فيفارق بذلك المفرد وعلى ما قلناه يصدق على العالم بحكم
مسلة واحدة من الفقه انه فقيه ولا يلزم ان يسمى العالم بها فقيها لان فعيلا صفة
مبالغة ماخوذة من فقُه بضم القاف اذا صار الفقه له سجية وقال بعضهم انها للعموم

والمراد التهيؤ اي يكون له قوة قريبة من الفعل يمكنه بها العلم لجميع الاحكام اذا نظر كما
في وظيفة المجتهد وهذا احسن في اسم فقيه اسم الفاعل المقصود به المبالغة لا في اسم الفقه
المصدر وقال بعضهم انها للعهد والمراد جملة غالبة يحكم اهل العرف عندها بصدق الاسم
وهذا ليس بشي ومن التنبيهات ان قولنا العلم بالاحكام يصدق على ثلاثة اشيا احدها
تصور الاحكام وقد حصلنا في اخراجه والثاني اثباتها بمعنى اعتقاده ان الله اوجب وحرم
واباح من غير علم بانه اوجب كذا او حرم كذا او اباح كذا وهذا ايضا ليس
من الفقه في شي بل هو من اصول الفقه الثالث وهو المقصود اثباتها معينة لموضوعات
معينة وقد عبر بعضهم عن هذا بقوله الاحكام الجزئية واشار الى ان هذا لا بد من زيادته
في الحد الوجه الرابع قوله الشرعية يخرج الاحكام العقلية مثل كون فعل العبد عرضا
او جنسا وغير ذلك والمراد بالشرعية ما يتوقف معرفتها على الشرع والشرع هو الحكم
والشارع هو الله تعالى ورسوله مبلغ عنه فلذلك يطلق الشارع على الله وعلى رسوله
صلى الله عليه وسلم وبما ذكرناه يندفع قول من قال ان الاحكام العقلية شرعية
باعتبار ان الله تعالى خلقها وانها تحت قضائه وقدره وقد وقفت على شرح لهذا
الكتاب فيه ان قوله الشرعية احتراز عن الاحكام العقلية وتنبيه على ان الحق ان
الاحكام بحسب الشرع لا بحسب العقل كما هو مذهب المعتزلة واعلم ان المعتزلة
لا ينكرون ان الله تعالى هو الشارع للاحكام وانما يقولون ان العقل يدرك ان الله
شرع احكام الافعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهو طريق عندهم الى
العلم بالحكم الشرعي فليس في قوله الشرعية تنبيه على خلاف قول المعتزلة وان كان
قول المعتزلة باطلا ولعله استند في هذا الى قول الامام فانه قال قولنا الشرعية
احتراز عن العلم بالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والعلم بقبح الظلم وحسن
الصدق عند من يقول بكونهما عقليين وكلام الامام هذا صحيح ومعناه ان
الحسن والقبح لا يدركان بالعقل عندنا فلا يحترز عنهما واما عند المعتزلة فيدركان
بالعقل وهما حكمان عقليان يحترز عنهما وليس العلم بهما فقها والحكم الشرعي
تابع لهما على راي المعتزلة لا عينهما فما كان حسنا جوزه الشرع وما كان قبيحا
منعه فصار عند المعتزلة حكمان احدهما عقلي والاخر شرعي تابع له والفقه هو
العلم

العلم بالثاني ولذلك احترز عن الاول عندهم وكلام هذا الشارح يقتضي انهم يطلقون على
العلم بالاحكام العقلية فقها وليس كذلك فاذا تؤمل كلام الامام كان رادا على
ما قاله هذا الشارح وهذا المعتمد وغيره من كتب المعتزلة وفيها الاحكام الشرعية في تعريف
الفقه وقال هذا الشارح ايضا ان وجه نسبة الاحكام الى الشرع ان تعلقاتها التنجيزية
او العلم بتعلقاتها التنجيزية مستفاد من الشرع فان الشرع لا نفس الاحكام او تعلقاتها
العلمية مستفادة من الشرع فان الشرع حادث والاحكام وتعلقاتها العلمية قديمة
والقديم لا يستفاد من الحادث انتهى ما قاله وكانه لما راى الاصحاب يقولون لا حكم قبل الشرع وامثال
هذه العبارة قاصدين لا حكم قبل البعثة توهم ان الشرع هو البعثة فقال انه حادث وليس كما قاله
ولا كما توهمه وانما الشرع ما قدمناه واما قول الاصحاب فمرادهم به لا حكم قبل العلم بالشرع
او عبروا بالشرع عن البعثة على سبيل المجاز لانها تعرفه وتظهره وهذا هو الاظهر من مرادهم
وصاحب هذا الكلام لم يذكر كلام الاصحاب هذا ولكني انا ذكرته ماخذا له ودفعته فان استمر
قوله الشرع حادث اما سمع قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فان كان الشرع
حادثا فالحكم حادث وهو لا يقول به وان قال به رد عليه مضمون كلام هذا القائل
ان تكون الاحكام في الازل ثابتة وهي غير شرعية وهذا شي لا يقول به احد اما ان ذلك
مضمون كلامه فلانه صرح بان الاحكام قديمة وفسر نسبتها الى الشرع بشي حادث
واما ان ذلك لم يقل به احد فلان الناس منهم من قال الحكم الشرعي قديم ومنهم من قال
الحكم حادث اما قدم الحكم وحدوث كونه شرعيا فلا قائل به فان قال اسميه شرعيا
لانه بصدد ان يستفاد من الشرع الحادث قلنا اسميه شرعيا لانه حكم من الشارع الحقيقي
القديم الوجه الخامس قوله العملية قيد لم يذكره ابن الباقلاني وذكره غيره وقال الامام
انه احتراز عن العلم بكون الاجماع حجة فان كل ذلك احكام شرعية مع ان العلم بها ليس من
الفقه لان العلم بها ليس علما بكيفية عمل واشار الغزالي الى ما ذكره وهو يبين ان المراد
بالاحكام الشرعية هنا ما استفيد من الشرع وهو اعم من تفسير الحكم الشرعي الذي سياتي
فانه لو اريد ذلك لاستغني عن قوله هنا العملية واخص من مطلق الحكم ويصير لفظ
الحكم الشرعي مشتركا بين ما ذكره هنا وهناك وكان شيخنا ابو الحسن الباجي يختار
ان قيد العملية احتراز عن اصول الدين وفيه نظر لان اصول الدين منه ما يثبت بالعقل
وحده كوجود الباري تعالى ومنه ما يثبت بكل واحد من العقل والسمع كالوحدانية

ومنه وجوب اعتقاد ذلك ومنه ما لا يثبت الا بالسمع لقصور العقل عن معرفته فاما
الاول والثاني فخرجا بقولنا الشرعيه وتفسيرنا اياها بما يتوقف على الشرع واما الرابع
فقد يقال انه داخل في الشرعيه والاولى ان يجعل هو والاولان خارجة عنهما بان يراد بالحكم
الانشائي لا الخبري وليس شي من الثلاثه بانشا واما وجوب اعتقاد ذلك فهو حكم شرعي
انشائي وان كان ذلك لا يسمى فقها فيصح الاحتراز عنه وهذا مستند للشيخ فان الظاهر
انه لا يسمى فقها فلا بد من اخراجه وما في الحد ما يخرجه الا القيد المذكور ويرد على اخراجها
واخراج اصول الفقه بذلك انه ان اريد بالعمل عمل الجوارح والقلب فلا يخرج لدخولها
في اعمال القلوب وان اريد عمل الجوارح فقط خرجت النيه وكثير من المسايل التي يتكلم الفقها
في الرده وغيرها فيها مما يتعلق بالقلب ولذلك ترك الامدي وابن الحاجب لفظ العمليه
وقالا الفرعيه لان النيه من مسايل الفروع وان كانت عمل القلب ولعل الفقها انما ذكروا
ذلك لما يترتب عليه من الصحه والبطلان والمواخذه المتعلقات بالاعمال كما يذكر في
بعض العلوم ما يتعلق به من علم اخر من كون الاجماع حجة مثل كون الربا سببا
لوجود الحد وقد منع الامام بعد ذلك انه حكم شرعي وعلى طريقته لا حاجه له الى
اخراجه وطريق الجواب عنه ان مراده هناك انه ليس بحكم زايد على ايجاب الحد وكذا
كون الاجماع حجة معناه ايجاب العمل وبمقتضاه فوجب الاحتراز عنه الوجه السادس
قوله المكتسب من ادلتها صفه للعلم وفي بعض النسخ المكتسبه صفه للاحكام والاول
احسن بل يتعين والا احتاج الحد الى زياده قوله اذا حصل بالاستدلال
وعلى كلا التقديرين فهو احتراز عن علم الله تعالى وما يلقيه في قلب الملايكه
والانبيا من الاحكام من غير اكتساب واحتراز ايضا عن العلم بوجوب الصلاه والزكاه
والصوم ونحوه مما هو معلوم من الدين بالضروره لان لفظ الفقه يشعر بالعلم
بما فيه دقه ولا دقه في ذلك ولان العوام يعلمون ذلك ولا يسمون فقهاء
وقال التبريزي وهذا القسم المعلوم بالضروره انه فقه وان لم يسم المتصف به
فقيها فذلك لان للعلماء في اسم الفقيه عرفا كما ان لهم في اسم الفقه عرفا وكون تلك
العلوم ضروريه لا يخرجها عن كونها فقها فان معظم علوم الصحابه بشرايع الاحكام
كان كذلك وهذا الذي قاله التبريزي هو المختار وان ذلك يسمى فقها ولذلك يذكر في

لس

كتب الفقه وانما لا يطلق على العالم به وحده اسم فقيه لما فيه من المبالغه وفقيه اسم فاعل
من فقه بضم القاف اذا صار الفقه له سجيه وهو وصف له في نفسه لا يتعدى الى غيره
والفقه هو مطلق الفهم وهو صفه يتعدى الى المفهوم والضمير في ادلتها للاحكام ولو قال
عن ادلته لصح ايضا على ما في النسخ المشهوره من جعل المكتسب صفه للعلم الوجه السابع
قوله التفصيليه جعله الجمهور احترازا عن اعتقاد المقلد فانه اعتقاد لحكم شرعي عملي
مكتسب من دليل اجمالي وهو ان هذا افتاني به المفتي فهو حكم الله في حقي وهو دليل عام
لا يختص بمسله بعينها ومقدمته الاولى حسيه والثانيه اجماعيه ولذلك قال الامام
هنا ان هذا القيد لخرج ما للمقلد من العلوم لجعل الحاصل عند المقلد علما وادرجه في جنس
حد الفقه واخرجه بهذا الفصل لكنه بعد ذلك جعله قسيم العلم فانه لغير موجب والعلم
لموجب واذا لم يكن اعتقاد المقلد علما لم يدخل في الجنس وهو قوله العلم فلا يحتاج الى اخراجه
بالفصل الا ان يريد بالعلم الاعتقاد الجازم المطابق اعم من ان يكون لموجب اولا وهنا في الحد
والنسخه التي فيها المكتسبه بالها لا يتم الحد هنا الا ان المسايل التي يعلمها المقلد هي مستدل عليها
في نفس الامر بادله تفصيليه مكتسبه لغيره فلا يخرج الا بان يقول اذا حصلت او حصل
علمها بالاستدلال **قال** قيل الفقه من باب الظنون هذا سوال على
قوله العلم فاقتضى انه لا شي من الفقه بظني ونحن نبين انه كله ظني لانه موقوف على الظني
والموقوف على الظني ظني اما كون الموقوف على الظني ظنيا فلان الظني يحتمل العدم وعلى تقدير عدمه
يعدم الموقوف عليه فلزم كونه ظنيا غير مقطوع به واما كون الفقه موقوفا على الظني فلانه
موقوف على ادلته وادلته نص او اجماع او قياس والقياس كله ظني والاجماع اختلف فيه
وعلى تسليم انه قطعي فوصوله الينا بالظن على انه في غايه الندور والنص قسمان احاد لا
يفيد الا الظن ومتواتر وهو مقطوع المتن مظنون الدلاله وان اقترن به قراين
حتى افاد العلم التحق بالمعلوم من الدين ضروره وانتم قلتم انه لا يكون فقها ومقتضى ذلك
ان يكون كل الفقه مظنونا ولا شي منه بمعلوم على عكس ما اقتضاه الحد وفي بعض
النسخ قيل من باب الظنون اي الفقه وحذفه لدلاله الكلام عليه **قال**
قلنا المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع العمل بالظن
فالحكم مقطوع والظن في طريقه هـ مضمون هذا الجواب ان الفقه كله قطعي لا ظني وهذا

قوله انه كله ظني مكابره في ما اذ كان المحسوس في الفقه اشياء قطعيه معلومه من ضروره الدين بعلم ذلك شرذمه اذ لا يعلم غيره والتقليد مخالف من الضروره

من النصوص ... وانتهوا القطعي وانت تعلم ... ضلالا ... يجعل هذا ظنيا

المقالة نسبت الى اكثر الاصوليين وحاصل كلامهم ومداره ما قاله المصنف وتقريره بالمثال
ان يقول في الوتر مثلا الوتر يصلى على الراحلة وكلما يصلى على الراحلة فهو سنة فالوتر سنة
والمقدمة الاولى ثابتة بخبر الواحد والثانية بالاستقراء وهما لا يفيدان الا الظن فالنتيجة
ظنية لتوقفها على الظن وهذا الظن هو الذي اراده المصنف بقوله والظن في طريقه واكثر
الناس اذا وصلوا الى هذه النتيجة وقفوا عندها واعتقدوا انها الفقه وهو الظاهر من
اصطلاح الفقهاء وعليه بني المسائل سوالده والاصوليون لم يقفوا عند ذلك لان الظن
لا يجوز اعتماده حتى يدل عليه دليل فنظروا وراء ذلك وقالوا لما حصلت هذه النتيجة
وهي اعتقاد كون الوتر سنة ظنا ركبنا قياسا اخر من مقدمتين هذا الوتر مظنون
سنيته وكل ما هو مظنون سنيته فهو سنة في حق من ظنه والمقدمة الاولى
قطعية لانها وجدانية فان الظان يجد من نفسه الظن كما يجد الجوع والشبع والمقدمة
الثانية قطعية لقيام الاجماع على ان حكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما اداه اليه اجتهاده
وفي حق من قلده حتى لو اعتقد خلاف الاجماع لدليل كان حكم الله في حقه الى ان يطلع على
مخالفة الاجماع وهذا الاجماع نقله الشافعي في الرسالة والغزالي في المستصفى واذا
تقررت المقدمتان كانت النتيجة الوتر سنة في حق من ظنه وهي قطعية لانها نتيجة
مقدمتين قطعيتين ولا يضرها وقوع الظن في مقدمتي القياس الاول ونتيجته وهي
طريق القياس الثاني لان الظن انما يضر اذا كان في مقدمات الدليل وهنا مقدمتا القياس
قطعيتان والمظنون خارج عنهما ووجود الظن الذي هو مقدمة القياس الثاني لا
ليس مظنونا وهذا التقرير على حسنه انما يفيدنا القطع بوجوب العمل فلذلك
اختار جماعة ان الفقه هو العلم او الظن والانصاف انهما مقامان اعتقاد كون
الحكم عند الله كذا لا يمكن دعوى القطع فيه والاعتقاد وجوب العمل بما ظنه
من ذلك دعوى القطع فيه ممكنة والفقهاء نظروا للاول والاصوليون نظروا
للثاني ولا مشاحة في الاصطلاح ولم يتواردا اختلافهما على شيء واحد على ان قول
قولهم حكم الله في حق كل مجتهد ما اداه اليه اجتهاده ومعناه انه يجب عليه اتباعه
ودعواهم الاجماع بهذا التفسير صحيح ولعمر هذا التفسير ممنوع فانا اذا قلنا
المصيب واحد والمخطئ معفو عنه لا يستمر هذا الاطلاق في حقه وان كان بعضهم
قال انه يعتبر التكليف ولكن يجب حمله على انه يأثم بترك ما ظنه واجبا وبفعل
ما

ما ظنه حراما لانه على ربه بحسب اعتقاده واما ان ذلك يصير في حقه كالواجب
والحرام في نفس الامر فلا كمن ظن زوجته اجنبية فوطئها يأثم ولكن ليس اثمه يساوي
اثم الزاني وقول المصنف للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن يشير به الى الاجماع
الذي جعلناه دليل المقدمة الثانية من القياس الثاني ومنع بعض الناس قطعية هذا
الدليل ليس بجيد لانه لا بد لنا من دليل قاطع على اتباع الظن دفعا للتسلسل او اثبات الظن
بنفسه فلا بد من قاطع اما اجماع وحده واما مع قرائن يحصل به بعد القطع وهذا
المعنى والتقرير يحصل في كل مسألة من مسائل الفقه سواء كان دليلها نصا ام قياسا
ام غيرهما مما يفيد الظن وقوله مقطوع اي مقطوع به ولكنه حذف الجار ونوع
بتعديه الفعل الى الضمير **قال** ودليله المتفق عليه بين الائمة الكتاب
والسنة والاجماع والقياس ش قوله المتفق عليه اشارة الى ان ثم ادلة مختلفا
فيها وسيذكرها وقوله بين الائمة اي المعتبرين والا فقد انكر بعض الناس القياس
وبعضهم الاجماع ولعله لا يسمى ذلك اماما وهو حق لان الامام من يقتدى به وهؤلاء لا يقتدى
بهم ولذلك اطلق الائمة ووقع في بعض النسخ الامة والاول اصح لبعد التجوز في الثاني
قال ولا بد للاصولي من تصور الاحكام الشرعية ليتمكن من اثباتها ونفيها
ش لا بد معناه لا فراق ولذلك قال ابن عبد السلام انه اذا حلف لا بد ان يفعل كذا
ولم يفعله على الفور حنث والمختار انها لا تفيد الفور للعرف والاصولي نسبة الى الجمع
لانه سمي به كالانصاري والانباري ولو لم يسم به لم يجز النسبة الا الى المفرد فقال اصلي
والحكم على الشيء بالاثبات او النفي مسبوق بتصور والاصولي يريد ان يثبت الوجوب مثلا
للامر والتحريم للنهي او ينفيها وكذلك بقية الاحكام فلذلك لا بد ان يتصورها اولا ويفصله
بهذا وجه الحاجة الى تقديم هذه المقدمة **قال** لا جرم رتبناه على مقدمة
وسبعة كتب ش الذي يسبق الى الذهن من لا جرم في هذا الموضع ان معناها لاجل ذلك
اي لاجل ما سبق رتبناه على كذا وقد جاءت لا جرم في القرآن في خمسة مواضع متلوة
بان واسمها ولم يجئ بعدها فعل والذي ذكر المفسرون واللغويون في معناها اقوال
احدها ان لا نافية وجرم فعل معناه حق وان ~~[illegible]~~ فاعله وهذا مذهب الخليل
وسيبويه والاخفش فقوله تعالى لا جرم انهم معناه رد على الكفرة وحق خسرانهم
والثاني ان لا زائدة وجرم معناه كسب اي كسب لهم عملهم الندامة فان وما في خبرها

واسمها وخبرها

على هذا القول في موضع نصب وعلى الاول في موضع رفع الثالث ان لا جرم كلمتان ركبتا
وصار معناها حقا وكثيرا ما يقتصر المفسرون على ذلك الرابع ان لا جرم معناها لا بد
وان الواقعة بعدها في موضع نصب باسقاط حرف الجر قال الفرا لا جرم كلمة كانت
في الاصل بمعنى لا بد ولا محالة فكثر استعمالها حتى صارت بمنزلة حقا تقول لا جرم لاتينك
قال الواحدي وضع موضع القسم في قولهم لا جرم لا فعلن كما قالوا حقا لا فعلن وانت اذا
تاملت هذه الاقوال لم ينطبق شي منها على معنى التعليل في المستفاد مستفاد من ترتيب
الحكم على الوصف وتصحيح كلام المصنف بان تقدر ولا جرم اما زيدناه فاضمار الفا لافادة
التعليل وتقدير ان واسمها لتوافق مواقعها من القران وتنزل الفعل منزلة المصدر
وستعرف اضماران والتقدير تخفيفا ترتيبنا والمقدمة بكسر الدال وفتحها والاشهر
والكسر لانها تقدم الناظر فيها الى ما بعدها والفتح لان الناظر تقدمها بين يديه الى المقصود
هذا في مقدمة الكتاب ومقدمة الدليل اما مقدمة الجيش فلم يحك الجوهري فيها الا
كسر الدال لانها تقدم الجيش ووجه تقديم المقدمة في اول الكتاب كونه لا بد للاصولي
من تصور الاحكام والكتب السبعة منها الاربعة التي قدمها الكتاب والسنة والاجماع
والقياس لكل منها كتاب والخامس للادلة المختلف فيها وهذه الخمسة في الادلة التي
تضمنتها المعرفة الاولى من اصول الفقه والسادس في التعادل والتراجيح المقصود
بالمعرفة الثانية والسابع في الاجتهاد المقصود بالمعرفة الثالثة وهذه جملة اصول
الفقه **قال** اما المقدمة ففي الاحكام ومتعلقاتها وفيها بابان
لما كانت متعلقات الاحكام يحتاج اليها ذكرها معها وان لم يبين فيما سبق الا
وجه الحاجة الى تصور الاحكام **قال** الباب الاول في الحكم وفيه فصول
الفصل الاول في تعريفه الحكم خطاب الله القديم المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او
التخيير لما كان الكلام في الحكم الشرعي لم يحتج الى تقييده وقد تقدم الكلام وكونه
انشائيا او خبريا وتفسيره بالخطاب وتقسيمه الى الاقتضاء والتخيير يدل على ان المراد
الانشاي والخطاب مصدر خاطب يخاطب خطابا ومخاطبة وفي تسمية كلام الله تعالى
في الازل خطابا خلاف قال القاضي ابو بكر الكلام لا يوصف بانه خطاب دون وجود
مخاطب ولذلك احلنا ان يكون كلام الله في ازله وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم في
وقته مخاطبة على الحقيقة واجزنا كونه امرا او نهيا وعلى هذا لا يقال للموصي انه مخاطب
بما

لما يودعه وصيته وتعالى امر من تعصى انه الوصية انتهى وعلى هذا لا يصح ان يوجد له
الخطاب في حد الحكم لان الحكم عندنا قديم ويجب ان يقال الكلام والمصنف تبع الامام
في لفظ الخطاب وكان الامام راي انه يقال في القديم باعتبار ما يصير اليه واذا قلنا لم
لا يطلق الخطاب في الازل فهل يطلق بعد ذلك عند وجود المامور والمنهي ينبغي ان يقال
ان حصل اسماعه لذلك كما في موسى عليه السلام فيسمى خطابا بلا شك والا فلا على قياس
قول القاضي في جواز اسماع الكلام القديم وفي بعض النسخ الكتاب خطاب الله القديم كانه راى
ان الخطاب يطلق على الكلام القديم على غير مذهب القاضي وعلى الاصوات والحروف الدالة
عليه ذلك وهي حادثة فقال القديم ليخرجها وفي بعض النسخ لم يقل القديم نظرا الى ان الخطاب
هو الكلام والكلام حقيقة في النفساني فقط وهو المشهور عند المتكلمين فلا حاجة الى قوله القديم
تحصل في الخطاب قولان احدهما انه الكلام وهو ما تضمن نسبة اسنادية والثاني انه اخص
منه وهو ما وجه من الكلام نحو الغير لافادته واضافته الى الله يخرج خطاب غيره والمتعلق
بافعال المكلفين يخرج المتعلق بذاته تعالى والجمادات وذوات المكلفين وفعله تعالى كقوله
الله لا اله الا هو ويوم تسير الجبال ولقد خلقناكم والمراد بالمكلفين من كان بالغا عاقلا وقولنا
في الصبي خلاف هل هو مامور بالصلاة والصوم بامر الشارع او بامر الولي وعلى كل تقدير
ليس تكليفا لان امر الندب لا كلفة فيه ومن راى انه مامور بامر الشرع قال في حد الحكم
الخطاب المتعلق بافعال العباد ولا يرد عليه المجنون لانه لم يوجد له خطاب ومنهم من يقول
بافعال الانسان لان كلامنا فيما يتعلق بهم وان كان الملائكة والجن مكلفين لكنهم خارجون
عن نظرنا وقوله بالاقتضاء او التخيير يخرج قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فانه خطاب
متعلق بافعالنا على وجه الاخبار عنها بكونها مخلوقة لكنه ليس اقتضاء ولا تخييرا فخرج عن الحد
والمراد بالاقتضاء الطلب فيشمل طلب الفعل ايجابا او ندبا وطلب الترك تحريما او كراهة والمراد
بالتخيير الاباحة **قال** قالت المعتزلة خطاب الله قديم عندكم والحكم حادث لانه
يوصف به ويكون صفة لفعل العبد ومعللا به كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق
هذا سؤال على الحد مركب على مقدمتين الاولى مسلمة وان كانت المعتزلة لا يقولون بها فانا نقول
بقدم الكلام والثانية لا نقول نحن بها فاستدلوا عليها بثلاثة ادلة احدها انه اي
الحكم يوصف به اي بالحدوث فيقول حلت هذه المراة بعد ان لم تكن حلالا وحرمت بعد ان لم
تكن حراما والبعدية تصرح بالحدوث والثاني انه اي الحكم يكون صفة لفعل العبد فيقول
هذا الفعل حلال وهذا فعل حلال او حرام والعبد حادث ففعله اولى ان يكون حادثا

فصفته فعله اولى بان يكون حادثه والثالث انه اي الحكم يكون معللا به اي بالحادث كقولنا
حلت بالنكاح فالنكاح عله في الحل وحرمت بالطلاق فالطلاق عله في التحريم
وايضا فموجبيه الدلوك ومانعيه النجاسه وصحه البيع وفساده خارجة عنه ؛؛
هذا سوال ثان وهو ان الحد غير جامع والحد يجب ان يكون جامعا لجميع افراد المحدود ومانعا
من دخول غيره فيه فمتى خرج منه شي او دخل فيه غيره فسد والمراد بالدلوك زوال الشمس
هذا هو الصحيح والمراد وقيل غروبها وكل منهما موجب اصلاه وغيره ذكر مع ذلك شرطيه
الطهاره والمراد ان هذه الخمسه احكام شرعيه غير الخمسه الاولى التي يتضمنها الحد
وايضا فمنه الترديد وهو ينافي التحديد واعترض بعضهم بالسوال وزاد في الحد او الوضع
؛ هذا سوال ثالث على قوله بالاقتضا او التخيير واو للترديد والترديد ينافي التحديد
لان المقصود بالتحديد الايضاح والبيان والمقصود بالترديد الشك والابهام واعلم
ان مدلول او اما شك كقولك جاز زيد او عمرو واما ابهام كقوله تعالى وانا او اياكم
لعلى هدى او في ضلال مبين واما تبيين قسمه كقولك العدد زوج او فرد واما اباحه
كجالس الحسن او ابن سيرين واما التخيير كخذ درهما او دينارا فالشك والابهام منافيان
للبيان بلا اشكال والتقسيم ليس فيه بيان المقسم والحد انما يوتى فيه بما يفيد البيان
والتخيير والاباحه لا محل لهما هنا ومنهما الترديد فلا يدخلان في الحدود
قلنا الحادث التعلق ؛ هذا جواب عن الوجه الاول من تقدير المقدمه الثانيه من السوال
الاول وهو ان الحكم يوصف بالحدوث فمنع ذلك وقال الحادث انما هو التعلق فاذا
قلنا حلت هذه المراة بعد ان لم تكن حلالا فليس معناه ان احلالها حادث وانما معناه
انه تعلق بالعبد وهذا اختيار من المصنف لان التعلق حادث وهو المذكور في المحصول
هنا وفي موضع اخر خلافه وهو المختار ولو كان التعلق حادثا لكان الخطاب المتعلق حادثا
ضروره احد التعلق قيد فيه ويلزم على هذا ان يكون الحكم حادثا وهو فر منه
وان الكلام في الازل لا يسمى حكما ومن ضرورته ان لا يكون امرا ولا نهيا وخبرا لا نقول به ولا
يمنع من هذا الا ان يقال وصف الحكم في الازل بالتعلق على سبيل الصلاحيه ولكن هذا لا
ضروره اليه فالمختار ان الاحلال مثلا قديم وكذلك تعلقه وان كان التعلق نسبه فهو
يستدعي حصول متعلقه في العلم لا في الخارج وانما الذي يحدث بعد ذلك الحل وهو غير
الاحلال ناشي عنه بشروط لما وجدت وجد كما لو قلت اذنت لك ان تبيع عبدي
هذا يوم الخميس فالاذن قبل يوم الخميس موجود متعلق به واثره يظهر يوم الخميس وعلى
هذا الحث ان الحمل فيه لم يحدث التعلق ولا يكون بين الكلامين مخالفه في المعنى وكان التعلق

طرفين من المتكلم متقدم ومن جهه المخاطب قد يتاخر قال والحكم متعلق
بفعل العبد لا صفته كالقول المتعلق بالمعدومات ؛ هذا جواب عن قوله ويكون
صفه لفعل العبد فاجاب بان الحكم قول متعلق بالفعل لا صفه للفعل لان معنى الاحلال
قول الله رفعت الحرج عن فاعله وهذا القول صفه لله تعالى قايم بذاته متعلق بغيره
لا صفه كالقول المتعلق بالمعدومات اذا اخبرت عنها مثلا فليس القول صفه لها والا لزم
قيام الموجود بالمعدوم واما كون القديم متعلقا بالحادث فلا يمتنع قال
والنكاح والطلاق ونحوهما معرفات له كالعالم للصانع ؛ هذا جواب عن الدليل الثالث
وهو قوله ومعللا به اي بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق فاجاب بان هذه العلل
شرعيه والعلل الشرعيه معرفات لا موثرات وكان الله قال اذا تزوج فلان فلانه بشروط
كيت وكيت فاعلموا اني احللتها له فاذا وجد النكاح بتلك الشروط عرفنا الاحلال الازلي
ويجوز ان يكون الحادث معرفا للقديم كما ان العالم يعرفنا وجود الباري سبحانه وتعالى ووحدانيته
وليس عله له واسم الصانع اشتهر على السنه المتكلمين في هذا المثال ولم يرد في الاسما
وورد في السواد صنعه الله بالنون فمن اكتفى في اطلاق الاسما بورود الفعل يكتفي
بمثل ذلك وما ذكره المصنف من الجواب يحسن ايراده على وجهين احدهما على سبيل المنع
ابتدا فيقال لا نسلم ان النكاح والطلاق ونحوهما علل وانما هي معرفات والثاني على سبيل
الاستفسار فيقال ان اردت بالعلل المعرفات فمسلم ولا يفيد وان اردت الموثرات
فممنوع والعلل تطلق بمعنى المعرف والداعي والموثر والمتكلمون ينكرون الموثر بناء على ان
الافعال كلها من الله تعالى وهو تعالى فاعل بالاختيار لا موثر بالذات ولا وجود للعله
الموثره هذا مذهب اهل السنه والحكما وكثير من المتكلمين غير اهل السنه يثبتها وان
اختلف مدركهم وهذا تمام الادله الثلاثه التي قرر بها السوال الاول قال
والموجبيه والمانعيه اعلام بالحكم لا هو وان سلم فالمعني بهما اقتضا الفعل والترك وبالصحه
اباحه الانتفاع وبالبطلان حرمته ؛؛ هذا جواب عن السوال الثاني باحد طريقين اما بان
تلك الاسيا التي ادعي خروجها عن الحد ليست اعلاما بل اعلاما بالحكم فلا معنى لكون الدلوك
موجبا الا ان الله تعالى اعلمنا به الوجوب ولا معنى لكون النجاسه مانعه الا ان الله اعلمنا
بها تحريم الصلاه ولا معنى لكون الوضو شرطا الا ان الله اعلمنا بعدمه بطلان الصلاه واما
بان يسلم انها حكم ونقول انها ليست خارجه عن الحد بل داخله فيه بنا وبل وهو ان المعنى

بالموجبيه اقتضا الفعل وبالمانعيه اقتضا الترك ومعنى هذا ان موجبية الدلوك مثلا بمنزله
جعلنا الدلوك معرفا لوجوب الصلاه والاقتضا المذكور في الحد معناه اوجبت الصلاه
عند الدلوك وحاصل العبارتين سوا فبذلك يكون الحد جامعا وكلام المصنف ناطق بهاتين
الطريقتين في الموجبيه والمانعيه واما الصحه والبطلان فاقتصر فيهما على الجواب الثاني
وهو رجوعهما اليه بتاويل وهو ان صحة البيع لا معنى لها الا اباحة الانتفاع وفساده
لا معنى له الا حرمة الانتفاع وفيه نظر لانا نعلل اباحة الانتفاع بالصحه وحرمته بالفساد
والعله غير المعلول ولان بتمام الايجاب والقبول تحصل الصحه ولا يباح الانتفاع حينئذ
حتى يتم الخيار والقبض ولم يذكر المصنف صحة العباده وفسادها والسوال وارد فيها
ايضا وقد ذكر المصنف بعد هذا ما هو المعتمد في تفسير الصحه وهو انها استتباع
الغايه ومعناه ان العباده والعقد بحيث يترتب عليه اثره وهو الغايه المقصوده
منه وغاية البيع مثلا اباحة الانتفاع فان وقع البيع بحيث يكون كذلك كان صحيحا والا
كان فاسدا وبهذا يصح تعليل اباحة الانتفاع بالصحه ويندفع توقف الاباحه على الخيار
والقبض لانه قد ينعقد السبب بحيث يترتب عليه مقصوده وان توقف على شرط
اذا وجد ذلك الشرط اضيف المشروط الى السبب السابق اذا عرف هذا فكون البيع
بحيث يترتب عليه حل الانتفاع حكم ليس باقتضا ولا تخيير فهو خارج عن الحد ورجوعه
اليه التي تقدمت في الدلوك وهو ان يقول الصحه بمنزله قول الشارع جعلته
مبيحا للانتفاع اي معرفا للاباحه والتخيير المذكور في الحد معناه اباحة الانتفاع عنده
وحاصل العبارتين سوا لكن هنا نظر اخر وهو ان كون البيع بحيث يترتب عليه حل
الانتفاع هل هو معنى شرعي زائد على الايجاب والقبول وساير ما يعتبر معه او هو
تلك الاشيا فقط تعتبر زياده اذ مجموعها يحصل به ذلك فان كان الاول وهو المشهور
عند الجمهور كان ذلك المعنى حكما شرعيا مفارقا لذات الدلوك مساويا لجعل الدلوك
معرفا للوجوب ولذلك تعينت الطريق الثاني فيه اذ لا يمكن انكار كون ذلك شرعيا
وان كان الثاني وهو مقتضى كلام بعضهم ساوى الدلوك من كل وجه وامكن ان يقال حينئذ
ان معنى الصحه الاعلام باباحة الانتفاع عند اجتماع تلك الامور وليست حكما بل اعلاما
بالحكم وكذلك ان جعلنا الصحه وقوع البيع او العباده على الوجه المشروع وقلنا
ان هذا معنى عقلي لا شرعي فيأتي الطريقان ايضا والجواب

والترديد

١٨

والترديد في اقسام المحدود لا في الحد هذا جواب عن السوال الثالث وبيانه ان الترديد
المنافي للتحديد هو الترديد في الحد وهنا ليس كذلك فان الترديد انما يكون في الحد لو كانت
او داخلة بين الجنس والفصل او بين الفصول وها هنا انما وقعت بين اقسام الفصل الاخير
وذلك انه لما كان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين يشمل الاقتضا والتخيير وغيرهما اتي بالفصل
الاخير ليخرج غيرهما وتصير الفصل احدهما من غير تعيين اعم من كونه اقتضا او تخييرا فهذا
القدر المطلق هو الفصل ولا ترديد فيه ولكنه ينقسم الى اقتضا وتخيير فاتى او بين قسميه
ولا يحصل بها اخلال في الحد والفصل مساوي للمحدود وكل ما كان اقساما للشي كان اقساما للمساوي
فلذلك قال المصنف انها في اقسام المحدود ولم يكن الحد بدون احدهما ما نعا فلذلك قال المصنف
انها في اقسام لا بد من الفصل باحدهما مطلقا واو داخله بين المعنيين وكل منهما معينا
اخص من احدهما مطلقا ولو وجد عبارة تشملهما او تخرج غيرهما استراح من هذا السوال
وجوابه وقد خطر لي ان يكون الانشا فانه يخرج الخبر ويشمل الاقتضا والتخيير فيقال هكذا
الحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين على وجه الانشا ويندرج فيه خطاب الوضع
وكون الشي سببا وشرطا ومانعا والحكم بالصحه والفساد سوا قلنا ان ذلك يرجع بتاويل
الى الاقتضا والتخيير ام لا ويندرج فيه مثل قوله تعالى زوجناكها فتزوج النبي صلى الله عليه وسلم زينب

قال **الفصل الثاني** في تقسيمه الاول الخطاب ان اقتضى
حكم شرعي
الوجود ومنع النقيض فوجوب وان لم يمنع فندب وان اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمه والا
فكراهه وان خير فاباحه ش لما فرغ من تعريف الحكم شرع في تقسيمه وحذف قوله وهو
من وجوه لدلالة الكلام عليه والالف واللام في الخطاب للمعهود السابق في حد الحكم وهذا التقسيم
بحسب ذات الحكم والاقتضا هو الطلب وقابل المصنف الوجود بالترك ولو جعل موضع
الوجود الفعل او مع الترك العدم لكان احسن من جهة اللفظ واما المعنى فنفسه يصح على التقديرين
لان الترك فعل وجودي فلا يكون قسيما لا للفعل ولا للوجود ولذلك قال غيره المطلوب اما
فعل غير كف واما كف وهذا بحسب حقيقة الفعل عقلا واهل العرف يقابلون بين الفعل والترك
المطلقين فالاول اعتماده في هذا التقسيم وعدم التقييد بكونه كفا او غير كف وقوله
فوجوب صوابه فايجاب فانه الحكم والوجوب اثره تقول اوجب الله ايجابا فوجب
وجوبا وكذلك قوله حرمه صوابه تحريم ووجه الحصر بين قال

ويرسم الواجب بانه الذي يذم شرعا تاركه قصدا مطلقا ش لما ذكر الايجاب والندب
والتحريم والكراهة والاباحة في التقسيم المذكور اراد بيان ماهية كل واحد منهما
فالايجاب طلب الفعل المانع من النقيض والندب طلب الفعل غير المانع من النقيض والاباحة
هي التخيير بين الفعل والترك ولكن ان يحمل مكان المانع من النقيض الجازم في جميع المواضع
فهما مترادفان والافعال التي هي متعلق هذه الاحكام هي الواجب والمندوب والحرام
والمكروه والمباح يظهر ماهياتها بذلك ايضا فالواجب المطلوب الفعل طلبا
جازما والمندوب المطلوب الفعل طلبا غير جازم والحرام المطلوب الترك طلبا جازما
والمكروه المطلوب الترك طلبا غير جازم والمباح المخير فيه ولكنه ذكر لها رسوما
اخرى تظهر بها خصايصها وبدا بالواجب وترك ذكر الجنس وهو الفعل لدلالة
الكلام عليه واكتفى بذكر الخواص فقوله الذي صفة لمحذوف اي الفعل الذي فالفعل جنس
يشمل الخمسة والذي يذم تاركه اخرج المندوب والحرام والمكروه والمباح وعادة
الاصوليين يقولون الذي يذم خرج المندوب والمكروه والمباح وتاركه خرج الحرام
وكان الباجي يشرحه كذلك وانا لا اختار هذا لان الذي يذم وحده لا يصلح ان يكون فصلا
الا ترى انك لو قلت الفعل الذي يذم لم يكن جنسا للمحدود ولا مفيدا للمقصود وقوله
شرعا احتراز عن مذهب المعتزلة فان عندهم الذي يذم بالعقل فاشار بهذا الى قاعدة
الاشاعرة وهي ان الاحكام لا تثبت الا بالشرع وقدم شرعا على تاركه حتى يستريح تشابه
عن يذم وقوله قصدا متعلق بتاركه وهو قيد ليس في المحصول ولا في الحاصل واراد به ادخال
الواجب اذا ترك سهوا فانه لا يذم ولا يخرجه ذلك عن الوجوب ولو لم يقل ذلك لكان الرسم
مطردا غير منعكس لان ما لا يذم تاركه قد يكون واجبا بان يتركه سهوا واطلاق تاركه
مع ما فيه من العموم المستفاد من الاضافة يقتضي ان ما لا يذم كل تاركه ليس بواجب
فقيد التارك بالقصد وكل قيد في الفصل يكثر به المحدود بخلاف زيادة الفصول فانه
ينقص بها المحدود وصار الرسم بهذا القيد مطردا منعكسا اما اطراده فلان كل ما
يذم تاركه قصدا واجب وهذا صحيح وكذا انعكاسه لان ما لا يذم تاركه قصدا
ليس بواجب فان قلت الساهي غير مكلف فليس الفعل في حقه واجبا ولا يوصف بترك
الواجب قلت اما ان يكون بني هذا على راي الفقهاء فانهم يقولون الصلاة واجبة على
الساهي

الساهي والنايم ولذلك يجب القضاء عليهما واما ان يفرض فيمن سها عن الصلاة بعد دخول وقتها
ووجوبها عليه واستمر سهوه حتى خرج الوقت فالوجوب قد تحقق وتحقق الترك ولا
معصية بسبب السهو كمن مات في اثنا الوقت لا يعصي على الصحيح فظهر بان السهو كطريان الموت
وكذلك اذا طرا النوم عن غلبة وانما قيدت بقولي عن غلبة لانه اذا قصد النوم حيث يحتمل
عنده ان يستيقظ قبل خروج الوقت او ان لا يستيقظ والاحتمالان على السوا فانه
اذا نام تكون قد عرضها للفوات فيظهر عصيانه وهذا قلته تفقها ثم وجدته في فتاوى ابي
عمرو بن الصلاح رحمه الله واستدل بما في الحديث في العشاء انه نهى عن النوم قبلها وان
غلب على ظنه انه يستيقظ قبل خروج الوقت فالذي يظهر جواز النوم ولا يعصي اذا استغرق
به النوم على ندور حتى خرج الوقت ويحمل الحديث على ما سوى هذه الصورة او على انه نهي تنزيه
وان ظن انه لا يستيقظ حرم بلا اشكال مهما نام بعد الوقت اما اذا نام قبله فلا لان التكليف
لم يتعلق به وقد يعلم من عادته انه لا يستيقظ الا بعد الوقت لقول النبي صلى الله عليه وسلم
اذا استيقظ فليصل فان قلت هل هذا القيد الذي زاده المصنف لا بد منه حتى يكون الحد
بدونه فاسدا قلت يلتفت على شيء وهو ان عدم الفعل اعم من تركه فمن مات
او نام عليه او قبل الوقت حتى خرج يقال في حقه لم يصل ولا يقال ترك الصلاة ومن اشتغل
بضدها وهو ذاكر لها فقد تركها قصدا ومن نام عن اختيار في اثنا الوقت مع علمه من
عادته انه لا يستيقظ داخل في ذلك واما الساهي وهو الذي اشتغل بضدها قاصدا
لذلك الضد ولم يخطر بباله الصلاة فيقال انه لم يصل وهل يقال انه تارك للصلاة لاجل
تلبسه بضدها مختارا له او لا يقال ذلك لعدم قصده لها فاشبه من لا ينسب اليه فعل
هذا محل نظر فان اطلقنا عليه اسم التارك فلا بد من القيد المذكور والا فلا حاجة اليه وهو
الاولى لان قولنا الواجب ما يذم على تركه معناه على تركه حين كونه واجبا والناسي
حين نسيانه لم يكن الفعل واجبا عليه فتركه الذي لم يذم عليه والوجوب لم يجتمعا في زمن
واحد ولذلك ان القاضي ابا بكر وغيره من الاقدمين لم يذكروا هذا القيد وقوله مطلقا متعلق
ايضا بتاركه وهو قيد في الفصل زايد في الحدود وكما اشرنا اليه من قبل وان مقتضاه
الادخال لا الاخراج وقصد به ادخال الواجب الموسع والمخير وفرض الكفاية فان كلا
منها قد يتركه قصدا تركا مقيدا ولا يذم كما اذا ترك الموسع في اول الوقت وفعله في اخره

وترك خصلة من خصال المخير وفعل الاخرى وترك فرض الكفاية وقام به غيره لا اثم في الصور
الثلاثة وانما ياثم في الموسع اذا تركه في جميع الوقت وفي المخير اذا ترك جميع الخصال
وفي فرض الكفاية اذا ترك هو وغيره فانه يصح حينئذ اطلاق الترك عليه والنوع الرابع
من انواع الواجبات وهو الواجب المضيق لاطلاق الترك صادق عليه حيث ترك بلا قيد
فيشمل كلامه الواجبات الاربعة وهذا القيد وهو قوله مطلقا قاله صاحب الحاصل
وحذف قول الاصحاب على بعض الوجوه لانه يستغنى عنه وهم يجعلون على بعض
الوجوه متعلقا بيذم وفائدة هذا الرسم انه اذا لم يرد من الشارع طلب الفعل ولكن ورد
ذمه او ذم فاعله لاجله استدللنا بذلك على وجوبه والذم معروف لغة وعرفا فلا
حاجة الى تفسيره والمعتزلة فسروه بانه قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ
عن اتضاع حال الفاعل ولاصحابنا معهم فيه مشاحات متكلفة واورد في المحصول انه
يدخل في هذا الحد السنة فان الفقهاء قالوا ان اهل محلة لو اتفقوا على ترك سنة الفجر بالاصرار
فانهم يحاربون بالسلاح وهذا الذي قاله في سنة الفجر لم ار من الفقهاء ولا من غيرهم من قاله وانما
قالوه في الاذان والجماعة ونحوهما من الشعائر الظاهرة ومع ذلك فالصحيح عندهم اذا قلنا بسنيتها
انهم لا يقاتلون على تركها خلافا لابي اسحق المروزي واجاب عن هذا القول بان المقاتلة على ما يدل عليه
ذلك من الاستهانة بالدين المحرمة لا على ترك السنة **قال** ويرادفه الفرض وقالت
الحنفية الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني قلت قال ابو زيد الدبوسي من الحنفية الفرض
التقدير والوجوب السقوط فخصصنا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع لانه الذي يعلم
من حاله ان الله قدره علينا والذي عرف وجوبه بدليل ظني نسميه بالواجب لانه ساقط علينا
ولا نسميه بالفرض لانا لا نعلم ان الله قدره قلنا الفرض المقدر اعم من كونه علما او ظنا والواجب
هو الساقط اعم من كونه علما او ظنا فتخصيص كل من اللفظين باحد القسمين تحكم ولو قالوا
ان هذا مجرد اصطلاح لم نشاححهم والنزاع في موافقته للاوضاع اللغوية ثم زادوا وادعوا
ان الفرض والواجب مختلفان بالحقيقة ولو سلم لهم الاختلاف في الطريق لم يلزم منه الاختلاف
في الحقيقة وصدقهم بهذا ان [illegible] واجب وليس بفرض وقراءة الفاتحة في الصلاة واجبة بالحديث
واصل القراءة فرض لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران ثم لم يستمروا على ذلك وجعلوا القعدة
في الصلاة فرضا ومسح ربع الراس فرضا ولم يثبتا بقاطع وقد قالوا في حديث فريضة الصدقة
يعني النصب والمقادير ويلزم الحنفية ان لا يكون شيء من ذلك فرضا والذي يقتضي ان لا يكون
سي

شيء مما ثبت وجوبه بالسنة كنية الصلاة ودية الاصابع والعاقلة فرضا وان يكون
الاشهاد عند التبايع ونحوه من المندوبات الثابتة بالقران فرضا لما ادعوا ان الفرض
انما ثبت بالقران والواجب ما ثبت بالسنة **قال** والمندوب ما يحمد فاعله
ولا يذم تاركه قلت لك ان تجعل ما بمعنى الذي كما قال في الواجب وان تجعلها نكرة اي فعل
وهو جنس للخمسة ويحمد فاعله خرج به المباح والحرام والمكروه ولا يذم تاركه خرج
به الواجب العموم المستفاد من النفي في قوله ولا يذم تاركه اغنى عن التقييد بقوله
قصدا مطلقا وفي بعض النسخ يمدح مكان يحمد وقد تقدم الكلام في الخطبة على الحمد والمدح
ولا بد من قوله شرعا وكانه لما ذكرها في حد الواجب اكتفى به عن ذكرها في الاربعة
مع ارادتها وظن شيخنا الجزري ان الناسخ اسقطها فالحقها بالاصل **قال**
ويسمى سنة ونافلة قلت من اسمائه ايضا انه مرغب فيه وتطوع ومستحب والترادف
في هذه الاسماء عند اكثر الشافعية وجمهور الاصوليين وقال القاضي حسين من الشافعية
السنة ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة او مرتين والتطوع
ما ينشئه الانسان باختياره ولم يرد فيه نقل وقالت المالكية السنة ما واظب الرسول
صلى الله عليه وسلم على فعله مظهرا له والنافلة عندهم انزل رتبة من الفضيلة التي هي انزل
رتبة من السنة وللحنفية اصطلاح اخر في الفرق بين السنة والمستحب والصحيح ما قدمناه
اولا لقوله صلى الله عليه وسلم من سن سنة ولقوله ولكن انسى لاسن فانظر كيف جعل السنة
ما يحصل نسيانا وهو اندر شيء يكون واما المندوب فلا شك في عمومه للجميع والاصل المندوب
اليه ولكن حذف اليه وتوسع فيه فقيل المندوب وفي السنة اصطلاح وهو ما علم وجوبه
او ندبيته بامر النبي صلى الله عليه وسلم **قال** والحرام ما يذم شرعا فاعله قلت
قوله يذم فاعله خرج الاربعة وكان ينبغي للمصنف على طريقته ان يقول قصدا ليخرج وطء
الشبهة بصفة بعض الفقهاء بالتحريم ولا ذم عليه فهو كالواجب الذي يترك نسيانا ولا ذم
عليه والصواب حذفها من الموضعين واما قوله في الواجب مطلقا فلادخال الواجب
المخير والموسع وفرض الكفاية وليس في الحرام الا ان الامدي نقل خلافا في الحرام المخير فاصحابنا
اثبتوه في نكاح الاختين والمعتزلة نفوه وكان الباجي يقول الحق نفيه لان المحرم الجمع بينهما
كما نطق به القران لا احدهما ولا كل واحدة منهما بخلاف الواجب المخير فان الواجب اما
احدهما واما كل منهما على التخيير ولذلك قال على بعض الوجوه في الواجب ولم يذكرها في

في الحرام ولم يحتج المصنف الى زيادة قيد اخر وانا اقول في الاحسن كذلك ان الحرام الجمع فقط
واثبت الحرام المخير كما اثبته القاضي ابو بكر وغيره من الاشعرية وامثله بما اذا اعتق
احدى امتيه فانه يجوز له وطي احداهما ويكون الوطي تعيينا للعتق في الاخرى وكذا اذا
طلق احدى امراتيه وقلنا الوطي تعيين على الاخرى احد القولين فهو هذين المثالين الحرام واحدة
لا بعينها وقسم القاضي الافعال الى متماثله ومختلفه ومتضاده فالمتماثله لا يتعلق الامر
ولا النهي باثنين منها لا جمعا ولا تخييرا كالكونين في مكان واحد لعدم تميزها والمختلفان
كالكون والكلام يصح الامر والنهي عنهما جمعا وتخييرا والضدان يجوز تخييرا والنهي عنهما
جميعا ولا يصح الامر بهما جمعا وصورة التحريم المخير ان يقول حرمت هذا او هذا
وكذا لو قال لا تفعل كذا او لا تفعل كذا فان لا تفعل كذا او تفعل باسقاط لا او قال
لا تفعل كذا او كذا احتمل النهي المخير والنهي عن كل منهما وهو الثاني الظهر وعلى ذلك
قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا وقريب من هذا في الماخذ وان اختلفا في
الصورة قولك ما ضربت زيدا او عمرا محتمل فادا قلت ولا عمرا كان نصا في انه لم يضرب
واحد منهما وعند عدمها لا نص ولا ظهور في ذلك قال والمكروه ما
يمدح تاركه ولا يذم فاعله ش بقوله يمدح تاركه خرج الواجب والمندوب
والمباح وبقوله ولا يذم فاعله يخرج الحرام وليس معنى المكروه ان الله لم يرد فعله
وانما معناه ما ذكرناه وليس هو حسنا ولا قبيحا وفي المكروه ثلاثة اصطلاحات
احدها الحرام فيقول الشافعي اكره كذا ويريد التحريم وهو غالب اطلاق المتقدمين تحرزا
عن قول الله تعالى ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام فكرهوا
اطلاق لفظ التحريم الثاني ما نهي عنه نهي تنزيه وهو المقصود هنا الثالث ترك الاولى
كترك صلاة الضحى لكثرة الفضل في فعلها والفرق بين هذا والذي قبله ورود النهي المقصود
والضابط انما ورد فيه نهي مقصود يقال فيه مكروه وما لم يرد فيه نهي مقصود يقال
ترك الاولى ولا يقال مكروه وقولنا مقصود احترازا من النهي التزاما فان الامر بالشي
نهي عن ضده التزاما فان الامر بالشي نهي عن ضده فالاول مامور به وتركه منهي عنه
التزاما لا مقصودا قال والمباح ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح
ولا ذم ش لا بد من الاتيان بلا بين الفعل والترك وبين المدح والذم وبذلك يخرج الاحكام
الاربعة فان الواجب يتعلق بفعله مدح وبتركه ذم والحرام عكسه والمندوب يتعلق
بفعله

21

بفعله مدح ولا ذم في تركه والمكروه يتعلق بتركه مدح ولا ذم في فعله هذا تمام الرسوم
وفيها زيادة على ما اقتضاه التقسيم من تعريف حقايقها وهي فايدة جليلة كما اذا راينا
فعلا لم يرد في الشرع في فعله مدح ولا ذم ولا في تركه او ورد مدح او ورد ذم فنحكم بمقتضى ذلك
وان لم يات صيغة طلب ولا تخيير وقد تقدم التنبيه على انه لا بد من التقييد بالشرع في
الكل وقد تعرض له الامام في المندوب وصاحب الكتاب تعرض له في الواجب والحرام لان الذم
فيهما وكما ان الذم الذي ثبوته علامة الواجب او الحرام هو الذم الشرعي كذلك انتفا الذم
الذي هو علامة الثلاثة هو انتفا الذم الشرعي وهو اخص من انتفا الذم مطلقا فبدون هذا
القيد يكون الرسم غير جامع لخروج المباحات التي انتفا الذم الشرعي فيها ووجد فيها ذم عقلي
او عرفي واغني بالقيد ان يكون كل من الوصفين المذكورين في طرفي الاحكام الثلاثة ثابتا بالشرع
ولينبه لذلك في قول المصنف المباح ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم ان اراد انه
عرف من الشرع انتفا ذلك فصحيح وان اراد انه لم يوجد في الشرع مدح ولا ذم لذلك فلا
يلزم كونه مباحا فقد يكون باقيا على حكم الاشيا قبل ورود الشرع ولذلك قال الامام
المباح ما اعلم فاعله او دل على انه لا حرج في فعله ولا في تركه ولا نفع في الاخرة وقول
الامام هذا احترازا عن فعل البهيمة وغير المكلف فلا يكون في الاباحة عدم الحكم بذلك
بل الحكم بعدمه ويحتاج في المندوب والمكروه ان ياتي بقوله شرعا في طرفي الفعل والترك
جميعا ويصحح كلام المصنف ان يحمل على انه اراد ذلك فانه محتمل له على ان اقول ان ما
لم يوجد في الشرع دليل على مدح ولا ذم في فعله ولا في تركه مباح بادلة شرعية
وانما اورد عليه فعل غير المكلف كالساهي والنايم والبهايم وطريق الاعتذار عنه
ما ذكرته او يقال انه انما تكلم في فعل المكلف قال الثاني ما نهي عنه شرعا
قبيح والا فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف ش الحكم ينقسم
بذاته الى التحسين والتقبيح وتنقسم صفة الفعل الذي هو متعلقه الى الحسن والقبح ويلزم
ذلك انقسام اسمه الى حسن وقبيح فلذلك قسم الفعل الى ما نهي عنه شرعا وهو القبيح وما
لم ينه عنه شرعا وهو الحسن ومنه يعرف الحسن والقبح والتحسين والتقبيح والطلاق
الحسن على الواجب والمندوب لا شك فيه وعلى المباح فيه خلاف والاصح اطلاقه عليه للاذن
فيه ولجواز الثنا على فاعله وان لم يومر بالثنا عليه وفعل الله تعالى حسن باتفاق من نعتمد
لوجوب الثنا عليه وفعل ما سواه من غير المكلف كالنايم والساهي والبهيمة فيه خلاف

مرتب على الخلاف في المباح واولى بالمنع وهو الذي اختاره امام الحرمين ولا شك في عدم اطلاق
القبيح في المباح وفعل غير المكلف فاذا اخرجناهما عن قسم الحسن كانا واسطة بين الحسن
والقبيح واما المكروه فقال امام الحرمين انه ليس بحسن ولا قبيح فان القبيح ما يذم عليه وهذا
لا يذم عليه والحسن ما يسوغ الثناء عليه وهذا لا يسوغ الثناء عليه ولم نر احدا نعتمده خالف
امام الحرمين فيما قال الا ناسا ادركناهم قالوا انه قبيح لانه منهي عنه والنهي اعم من نهي تحريم وتنزيه
وعبارة المصنف باطلاقها تقتضي ذلك وليس اخذ الحكم المذكور من هذا الاطلاق باولى من رد
هذا الاطلاق بقول امام الحرمين فان قلت ادراج المصنف وغيره فعل غير المكلف في اسم الحسن
يقتضي الحكم عليه بالحسن وفعل غير المكلف لا يتعلق به الحكم لان الحكم هو المتعلق بافعال المكلفين
قلت الفعل الذي هو متعلق الحكم والفعل الحسن بينهما عموم وخصوص من وجه فقسمنا
الاول الى حسن وغيره والحسن من هذه القسمة لا يشمل فعل غير المكلف وقسمنا مسمى الحسن
مطلقا الى فعل المكلف وغيره مما ليس متعلقا بالحكم فخرج من التقسيمين ان الواجب
والمندوب والمباح من قسم الحسن المحكوم فيه وان فعل غير المكلف من قسم الحسن غير المحكوم
فيه وهذا شان العام من وجه حيث وانما يلزم ان يكون المقسم الى المقسم الى الشي صادقا
على ذلك الشي مطلقا اذا كان التقسيم في الاعم والاخص مطلقا قال
والمعتزلة قالوا ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وربما قالوا الواقع على صفة
توجب الذم والمدح فالحسن بتفسيرهم الاخير اخص ش يعني ان المعتزلة قالوا
القبيح ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله هذا تفسيرهم الاول والحسن ما للقادر عليه
العالم بحاله ان يفعله هذا تفسيرهم الاول والامام نقله عن ابي الحسين واعترض عليه بان
قولك ليس له ان يفعله يقال للعاجز عن الفعل وللقادر عليه اذا منع منه واذا كان شديد
النفرة عنه واذا زجره الشرع عنه والاولان غير مرادين ولا الثالث لان الفعل قد يكون
حسنا مع النفرة الطبيعية عنه والرابع يصير القبيح مفسرا بالمنع الشرعي يعني وهو
قولنا وانتم لا تقولون به وصار الحد غير كاشف عن مرادكم واصل هذا ان صفة الحسن
والقبح عندهم بالعقل وعندنا بالشرع فلا بد لهم من بيانها وذكر الامام تفسيرهم
الاخير ايضا عن ابي الحسين واعترض عليه بانه يجب تفسير الاستحقاق فقد يقال الاثر
يستحق المؤثر اي يفتقر اليه لذاته والمالك يستحق الانتفاع بملكه اي يحسن منه والاول
ظاهر الفساد والثاني يقتضي تفسير الاستحقاق بالحسن مع انه فسر الحسن بالاستحقاق
حيث قال الحسن هو الذي لا يستحق فاعله الذم فيلزم الدور فان اراد معنى ثالثا
فليبينه

فليبينه ثم اذا عمم في تفسير الذم قال وهذه الاشكالات غير واردة على قولنا والمصنف اخذ
معنى الحد الثاني دون لفظه ومراده ان القبيح هو الواقع على صفة توجب الذم والحسن
هو الواقع على صفة توجب المدح وفي بعض نسخ المنهاج فالحسن بتفسيرهم اخص وفي
بعضها فالحسن بتفسيرهم الاخير اخص وكلاهما صحيح فان الحسن بتفسيرهم الاخير اخص منه بتفسيرهم
الاول لدخول المباح في الاول دون الاخير والحسن بتفسيرهم الاول اخص منه بتفسيرنا
لدخول فعل غير المكلف في تفسيرنا دون تفسيرهم ولم يتعرض للقبيح ما حاله على التفسيرين
ولا شك انه بالتفسير الاخير لا يقع على غير الحرام وبتفسيرهم الاول هل يختص به فيستوي
على التفسيرين او يقع عليه وعلى المكروه فيكون بتفسيرهم الاخير اخص كالحسن فيه احتمال
والاقرب الاول وقد نقل امام الحرمين عن بعض المعتزلة انه ارتكب اطلاق القبيح على فعل البهيمة
وهذا خالف التفسيرين ولم يرتكب ذلك في الحسن قال الثالث قيل الحكم اما
سبب واما مسبب كجعل الزنا سببا لايجاب الجلد على الزاني فان اريد بالسببية الاعلام
فحق وتسميتها حكما بحث لفظي وان اريد التاثير فباطل لان الحادث لا يؤثر في القديم ولانه
مبني على ان للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل ش هذا تقسيم اخر للحكم باعتبار
انه كما يكون بالاقتضاء والتخيير يكون بالوضع كجعل الزنا سببا وقد تقدم الكلام في هذا
في تعريف الحكم وهذا التقسيم منسوب الى الاشعرية وهو مطرد في كل حكم عرفت علته فان فيه
حكمين احدهما الحكم بالسببية واختلف الناس في جواز القياس فيه والثاني الحكم بالمسبب والقياس
عليه جائز باتفاق القايسين واتفق الاشعرية على انه ليس المراد من الاول كون السبب موجبا
للحكم لذاته او لصفة ذاتية بل المراد منه اما المعرف وعليه الاكثرون واما الموجب لا لذاته
ولا لصفة ذاتية ولكن بجعل الشرع اياه موجبا وهو اختيار الغزالي والامام وافق الاكثرين
معنى وخالفهم لفظا وخالف الغزالي معنى ولفظا والى موافقة الاكثرين في المعنى دون اللفظ
اشار المصنف بقوله فان اريد بالسببية الاعلام فحق وتسميتها حكما بحث لفظي والى
مخالفة الغزالي لفظا ومعنى اشار ببقية كلامه فان الامام زيف كلام الغزالي من ثلاثة اوجه
احدها ان الزنا حادث والايجاب قديم والحادث لا يؤثر في القديم الثاني ان الزنا قبل الجعل
لم يكن مؤثرا فان بقي بعد الجعل كما كان وجب ان لا يصير مؤثرا وان لم يبق كان اعداما لتلك
الحقيقة والشيء بعد عدمه لا يكون مؤثرا الثالث انه لو جعل الزنا علة فالصادر بعد
الجعل اما الحكم فالمؤثر في الحكم هو الشارع فلم يكن الزنا مؤثرا واما شيء يوجب الحكم فيكون
المؤثر في الحكم وصفا حقيقيا وهو قول المعتزلة في الحكم الحسن والقبح وهو باطل ثم انه

يكن الحكم ولا ما يوجبه فهو محال لان الشرع لما اثر في شي غير الحكم وغير مستلزم للحكم لم يكن لذلك
الشي تعلق بالحكم اصلا والمصنف اقتصر على الاول واحد اقسام الثالث لا صفوه الكلام قال
سراج الدين ولقايل ان يقول على الاول للعلم اراد واجعل الزنا سببا لتعلق الحكم به وعلى الثاني
انه يجوز بقا الحقيقة مع طريان صفه الموثر به وعلى الثالث ان الصادر من الشارع الموثريه
وهي غيرها ولها تعلق بالحكم ولكان تقول على الاول ان التعلق قديم فالسوال بحاله وعلى الثاني
ان الموثريه نسبه والموثر لا بد ان يشتمل على صفه حقيقية لاجلها يصدر الاثر عنه والموثريه
بدون ذلك محال وعلى الثالث ان الموثريه بدون صفه حقيقية محال لما سبق ومعها يوافق
قول المعتزله وكلام الامام يرشد الى هذا فانه قال ان كان الصادر ما يوجب الحكم كان الموثر في
الحكم وصفا حقيقيا فدخل في قوله ما يوجب الحكم الموثر والموثريه ولذلك لم يقل كان وصفا
حقيقيا بل قال كان الموثر في الحكم فاحد اللازم على التقديرين وقال انه مذهب المعتزله فاستوعب
كلامه الاقسام ومبنى البحث كله على انه هل يعقل تاثير من غير ان يكون الموثر موثرا بذاته
او بصفه قايمة به او لا يعقل ذلك وعلى هذا ينبني كون العبد موجد الفعل نفسه باقدار
الله تعالى له وخلقه له ما يقتضي تاثيره في الفعل من غير ان يكون العبد موثرا بذاته او بصفه
ذاتيه فاصحابنا ينكرون ذلك ويقولون الصادر عنه فعل الله تعالى والمعتزلة
لا يحاشون من القول بتاثيره بذاته او بصفه وشذوذ منا توسطوا فقالوا بمثل
ما قالوا به هنا في الحكم بالسببيه ويلزمهم ما الزمهم هذا ما يتعلق بكلام الامام واما
المصنف وقوله انه ينبني على ان للفعل جهات توجب الحسن والقبح فيحتاج الى
مقدمه وهي ان المعتزله مع اجماعهم على القول بالحسن والقبح العقليين افترقوا فطايفه
منهم قالوا ان الفعل لذاته يكون حسنا او قبيحا من غير صفه وطايفه قالوا بصفه
وطايفه قالوا بالوجوه واعتبارات وهو الذي اشار اليه المصنف ويلزم من بطلان
قولهم في ذلك بطلان قولهم في الصفه وفي الذات من طريق الاولى فما سلكه المصنف
اتم في الزام مذهب المعتزلة مما سلكه الامام في الصفه لانه قد لا يوافق قايل هذه
المقاله المعتزله في الذات والصفه الحقيقيه ويوافقهم في الوجوه والاعتبارات
فابين بطلان قولهم فيه بطل قوله والمراد بالوجوه ان الوطي مثلا له جهه نكاح
وجهه زنا فيحسن بالاولى ويقبح بالثانيه قال الرابع الصحه
استتباع الغايه وبازايها البطلان والفساد وغايه العباده موافقه الامر
عند المتكلمين وسقوط القضا عند الفقها فصلاه من ظن انه متطهر صحيحة على
الاول

الاول لا الثاني اه تفسير الصحه بانه تستتبع الغايه جيد من جهة كونه شاملا للعبادات
والمعاملات الا ان الاولى في تحرير العباره ان يقال كون ذلك الشي يستتبع غايته فان
استتباع الغايه يقتضي حصول التبعيه وقد يتوقف ذلك على شرط كالعقد في زمن
الخيار وكونه يستتبع الغايه صحيح وان توقفت التبعيه على شرط لان معناه انه
بهذه الحيثية وتفسير المتكلمين جيد لان الصحة في اللغة مقابله للمرض وعلى هذا النحو
ينبغي ان يكون في الاصطلاح فما وافق الامر لا خلل فيه فيسمى صحيحا وجب قضاوه ام لم يجب وما
لم يوافق الامر فيه خلل فيسمى فاسدا والخلاف بين الفريقين في التسميه ولا خلاف في الحكم وهو وجوب
القضا على من صلى ظانا الطهارة فتبين حدثه اذا كانت الصلاة فريضه وتسميه الفقها اياها
فاسده ليس لاعتبارهم سقوط القضا في حد الصحة كما ظنه الاصوليون بل لان شرط الصلاة
الطهاره في نفس الامر والصلاه بدون شرطها فاسده ولا مامور بها بل هو ظن انه متطهر
فترتب عليه الحكم بمقتضى ظنه وامره ظاهرا انها كامر المجتهد المخطي بما ظنه وغايته
انه سقط عنه الاثم واما انه اتى بالمامور به فلا وقولهم ان المامور به صلاة على مقتضى ظنه
ممنوع بل صلاه على شروطها في نفس الامر وسقط عنه الاثم بظنه وجودها وقد راينا
الفقها قيدوا فقالوا كل من صحت صلاته صحة مغنيه عن القضا جاز الاقتدا به وهذا
التقييد يقتضي انقسام الصحه الى ما يغني عن القضا وما لا يغني وقالوا فيمن لم يجد ما ولا
ترابا انه يصلي على حسب حاله ويقضي وحكى امام الحرمين في هذه الصلاة هل توصف بالصحه
او الفساد وجهين وهو غريب والمشهور وصفها بالصحة وكيف يامره بالاقدام على
صلاه يحكم بفسادها هذا لا عهد به وليس بمثابه الامساك تشبيها بالصايمين والفرق
بين هذه الصلاة وصلاه من ظن الطهاره ان هذا عالم بحاله والظان جاهل فالعالم اتى بجميع ما كلف
به الان وبقي شرط سقط عنه لعجزه ووجب استدراكه بعد ذلك بالقضا والظان لم ياتي
بما هو الان فرضه فالصواب ان يكون حد الصحة عند الفريقين موافقه الامر غير
ان الفقها يقولون ان الطهاره مامور بها مرفوع عنه الاثم بتركها والمتكلمون يقولون
ليس مامورا بها فلذلك تكون صلاته صحيحة عند المتكلمين لا الفقها ومن امرناه بصلاة
بلا طهارة او بتيمم حيث يجب القضا صحيحة على المذهبين وان وجب القضا فليس كل
صحيح يسقط قضاوه واقتصر المصنف على غايه العباده لذكر الخلاف ولم يذكر غايه العقود
والمراد من كون العقد صحيحا عند المتكلمين على ما اقتضاه كلام القاضي ابي بكر وقوعه على وجه
يوافق حكم الشرع من الاطلاق له وعند الفقها كونه بحيث يترتب اثره عليه وهو معنى

اطلاقهم بترتب الاثر والباطل هو الذي لا يترتب اثره عليه والبطلان والفساد لفظان مترادفان
وللاجزا والحدا والمقابل الفاظ مترادفه وجعل المصنف هذا تقسيما رابعا للحكم يقتضي ان الصحة
والبطلان حكمان شرعيان ويكون الحكم تاره بالصحة وتاره بالبطلان وقد يعدم الحاكم في رده
الى الاقتضا والتخيير او في كونه زايدا عليه وخالف ابن الحاجب الجمهور فقال ان الصحة والبطلان او
الحكم بهما امر عقلي وقال في المنتهى القول بان الحكم بالصحة والبطلان حكم شرعي بعيد ووجهه
ان الموافقه امر عقلي وقد فسرنا الصحه بها واورد عليه ان العقلي ما لا مدخل للشرع فيه
وهذا للشرع فيه مدخل فتسميته شرعيا غير بعيد وفهم بعض من شرح كتابه انه لا
يطرد قوله في صحه العقود لان ترتب الاثر شرعي ولا يبعد طرده لان الصحة ليست
ترتب الاثر الشرعي بل كونه بحيث يترتب الاثر عليه ومعنى ذلك وقوعه على وجه مخصوص
وذلك امر عقلي لكن تسميته شرعيًّا باعتبار ان للشرع مدخلا كما قلنا في العبادات واعلم
ان الامام واتباعه ومنهم المصنف انكروا كون الصحة حكما زايدا على الاقتضاء والتخيير
وانكروا الحكم بالسببية كما سبق في الموضعين فلم يبق للصحة معنى عندهم في العقود الا اباحة
الانتفاع وهو شرعي ومن يفسر الصحة بكونه مبيحا للانتفاع يلزمه ان يوافق الغزالي في
الحكم بالسببيه او يقول انها عقليه وحكم القاضي مثلا بصحة عقد انما يصح اذا قصد
المعنى الشرعي لانه الذي يلتبسه القاضي بخلاف الامر العقلي وليس للقاضي ان يحكم الا بما
يصح ان يكون حكما من الشارع من اقتضا او تخيير او خطاب وضع ان قلنا به واذا
جعلت الصحة عقليه لم يكن للقاضي الحكم بها بل باثر الصحيح **قال** وابو حنيفه
سمى ما يشرع باصله ووصفه كبيع الملاقيح باطلا وما شرع باصله دون وصفه
كالربا فاسدا **ش** عند الحنفيه ان كان العوضان غير قابلين للبيع كبيع الملاقيح بالدم مثلا
فهو باطل قطعا وكذا ان كان المبيع وحده كبيع الملاقيح بالدراهم على الصحيح عندهم وان كانا
قابلين للبيع ولكن جا الخلل من امر اخر كبيع درهم بدرهمين كل من العوضين قابل
للبيع والخلل من الزياده فهو فاسد قطعا وكذا ان كان الثمن فقط كبيع ثوب بدم على
الصحيح عندهم والفاسد عندهم اذا اتصل بالقبض يفيد الملك الخبيث والباطل لا يفيد
شيا وعندنا الباطل والفاسد سوا في المعنى والحكم ولا نعدد بشا منهما الملك والملاقيح
ما في بطون الامهات وقد علمت المراد باصله وهو كون المبيع يصح بيعه ووصفه المبطل
في الربا هو التفاضل والمشروع باصله ووصفه هو الصحيح واما فرق اصحابنا بين

الباطل

الباطل والفاسد في الكتابه وغيرها فلا يضرنا في نصب الخلاف في البيع ومحل الرد عليهم في ذلك
كتب الفقه وكتب الخلاف **قال** والاجزا هو الادا الكافي لسقوط التعبد
به وقيل سقوط القضا ورد بان القضا حينيذ لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط وبانهم
يعللون سقوط القضا به والعله غير المعلول **ش** لما كان الاجزا مقاربا قريب من معنى
الصحه ذكره معها ولم يفرده بتقسيم ولكن الصحه اعم فانها تطلق في المعاملات ولا يطلق
الاجزا في المعاملات وقوله الادا يجب حمله على الادا اللغوي لان الاجزا كما يكون في الادا
يكون في القضاء والاعاده ولو قال الفعل كان احسن والضمير في به يعود على الادا وما ورد
من ان القضا اذا لم يجب لا يقال سقط صحيح وهو وارد على من حد الصحه بسقوط القضاء
ايضا وما ورد من تعليل سقوط القضا بالاجزا تبع فيه الحاصل وعبارة المحصول لانا
نعلل وجوب القضا بان الفعل الاول لم يكن مجزيا والعله مغايره للمعلول وظن بعض الناس
انه انقلب على الامام وكان الباجي يقول انها احدى عقد المحصول ويتبجح بحلها زاعما انه لو
ادعى تعليل سقوط القضا بالاجزا منع الخصم وقال هذا عين النزاع فاخذ مقابليهما
واثبت التغاير بينهما وهو خارج عن محل النزاع لثبوت تغاير المقابلين ومن ضروره ذلك
تغاير مقابليهما وايا ما كان فقد اورد عليه ان العله قد يكون لشي وقد يكون الحكم به كما اذا قلت
هذا انسان وسيلت لم حكمت عليه بذلك فتقول لانه حيوان ناطق فالمغايره هنا بين العله
والحكم لا بينها وبين المحكوم به وهنا الاجزا عله لحكمنا بسقوط القضا لا لسقوط القضا
نفسه وليس هذا بالقوي وفي المحصول ايراد ثالث وهو انه لو اتى بالفعل عند اختلال بعض
شرايطه ثم مات لم يكن الفعل مجزيا مع سقوط القضا ولك ان تمنع سقوط القضا هنا بل
تبقى في ذمته ان كان مفرطا وقول المصنف لعدم الموجب يعني ان القضا انما يجب بامر جديد بعد
خروج الوقت ولم يوجد ذلك **قال** وانما يوصف به وبعدمه
ما يحتمل وجهين كالصلاه لا المعرفه بالله ورد الوديعه **ش** الصلاه تقع تاره على وجه
يكفي في سقوط التعبد بها وتاره على وجه لا يكفي فوصفت بالاجزا وبعدمه لاحتمالها
للوجهين المذكورين واما المعرفه فلا يقال فيها مجزيه وغير مجزيه لانه ان تعلق العلم بالله تعالى فهو
المعرفه والا فلا معرفه بل الجهل وكذلك رد الوديعه والمغصوب ان حصل الى المالك او وكيله
برى والا فلا رد وقال الاصفهاني في شرح المحصول انه لا يقال في العباده المندوب اليها
انها مجزيه وغير مجزيه وهذا الذي قاله بعيد وكلام الفقها يقتضي ان المندوب يوصف بالاجزاء
كالفرض وقد ورد في الحديث اربع لا تجزي في الاضاحي واستدل به من قال بوجوب الاضحيه

واكرعلبه وفي حديث ابي برده بجري عنك ضبطه من الاسر بالوجهين ضم النامع العمن وفيها مع
ايا بعال اجزا بمعنى كفى وجزا بمعنى قضى ولا توصف المعاملات بالاجزا وانما توصف به ما
كان مامورا به فالصحه اعم مطلقا منه لانها تكون في المعاملات والعبادات ولا يوصف
بها ايضا الاما لحتمل وجهين ان يقع صحيحا وفاسدا كالصلاه والعقود فانها ان وقعت
مستجمعه الاركان والشروط كانت صحيحة وان وقعت على غير ذلك الوجه كانت فاسدة
خلاف المعرفه ليس لها الا وجه واحد وهذا اذا جعلنا اسم الصلاه موضوعا للصحيح
والفاسد ظاهر واما اذا قلنا هو موضوع للصحيح فقط ولا يطلق على الفاسد الا مجازا
فانها لا يكون لها الا وجه واحد فكانهم نظروا الى المعنى الاعم الموجب للاطلاق المجازي وجعلوه
مورد التقسيم الى الصحيح وغيره ولا يرد هذا السوال في الاجزا لانقسام الصحيح الى المجزي وغيره
مجزي كصلاه المتيمم في الحضر ونحوه وعند ابي حنيفه رحمه الله كل صلاه وجب قضاوها لا
يجب اداوها وكل صلاه وجب اداوها لا يجب قضاوها فيستوي عنده الصحة والاجزا ويكون
انقسام العبادات اليهما بالاعتبار الاجزا **قال** الخامس العباده ان وقعت في
وقتها المعين ولم يسبق باد امختل فادا والا فاعاده وان وقعت بعده ووجد فيه سبب
وجوبها فقضا وجب اداوه كالظهر المتروكه قصدا او لم يجب وامكن كصوم المسافر
والمريض او امتنع عقلا كصلاة النايم او شرعا كصوم الحايض ش هذا تقسيم اخر
للعباده التي هي متعلق الحكم ونصح جعله تقسيما للحكم من جهه ان الامر قد يكون بالادا وقد يكون
بالقضا وقد يكون بالاعاده وقوله العباده تشمل الفرض والنفل فكل منهما اذا كان
موقتا يوصف بالثلاثه وزعم بعضهم انه لا يوصف بشي من الثلاثه الا الواجب وزعم بعضهم
ان القضا لا يوصف به الا الواجب وكل ذلك غلط والصواب ان الواجب والمندوب كل
كل منهما يوصف بالادا والاعاده والقضا وقوله ان وقعت لو قال ان اوقعت كان
احسن لان الادا والاعاده والقضا انواع للايقاع لا للوقوع لكن ان كان قصد تصحيح
كلامه بان العباده فعل الفاعل ففعلها وايقاعها وذاتها ووقوعها سوا وقوله
في وقتها المعين الاحسن عندي في تفسيره انه الزمان المنصوص عليه لفعلها من جهة الشرع
فان المامور به تاره يعين الامر وقته كالصلوات الخمس ونوابعها وصيام رمضان وزكاه
الفطر فان جميع ذلك قصد فيه زمان معين وتاره يطلب الفعل من غير تعرض للزمان
وان كان الامر يدل على الزمان بالالتزام ومن ضروره الفعل وقوعه في زمان ولكنه
للبس

ليس مقصود الشارع ولا مامورا به قصدا فالقسم الاول يسمى موقتا والقسم الثاني يسمى غير
موقت وسوا قلنا في القسم الثاني ان الامر يقتضي الفور او التراخي او كان قد دل على ذلك قرينه
كانقاذ الغريق ونحو ذلك اولا فان المقصود في هذا كله انما هو الفعل من غير تعرض الى
الزمان والقسم الاول قصد فيه الفعل والزمان اما لمصلحه اقتضت تعيين ذلك
الزمان واما تعبدا محضا والقسم الثاني ليس فيه الا قصد الفعل فالقسم الثاني لا يوصف
فعله باد ا ولا قضاء لانهما فرعا الوقت ولا وقت له ولا يمتنع ان يوصف بالاعاده اذا تقدم فعل
مثله على ما سابينه ومن هذا القسم الايمان وقت سببه ولكنه ليس وقتا معينا من حيث
هو وانما هو حضوره وكذا زكاه المال اذا حال الحول كل هذه واجبات فوريه غير موقته
وكذا الواجبات على التراخي بلا حد وقد اطلق الفقها على الحج الادا فمن وقع حجه الاسلام في
عمره والقضا في صورتين احدهما اذا قضى عنه بعد موته والثانيه اذا حج العبد وافسد
حجه ثم عتق فيحج عن حجه الاسلام ثم عن القضا وعندي ان اطلاقهم الادا والقضا في ذلك بطريق
المجاز فان الحج من القسم الثاني الذي لم يقصد فيه غير الفعل وان وسع فيه مده العمر عندنا او
ضيق ووجب فيه الفور عند غيرنا فان ذلك لا يصير الوقت مقصودا فيه واما
اذا افسد حجة الاسلام وامرناه بقضايها فقد صرحوا بان ذلك ليس بقضاء يعنون بل هو ادا
معاد اذا عرف هذا فلنتكلم في مقصودنا وهو القسم الاول الموقت بوقت معين سوا كان
مضيقا كصوم رمضان ام موسعا كالصلاة فان فعل في وقته فهو ادا سوا فعله من
اخرى فعل ذلك ام لا هذا هو الذي نختاره وهو مقتضى اطلاقات الفقها ومقتضى كلام الاصوليين
القاضي ابي بكر في التقريب والارشاد والغزالي في المستصفى والامام في المحصول ولكن الامام لما
اطلق ذلك ثم قال انه ان فعل ثانيا بعد خلل سمي اعاده ظن صاحبا الحاصل والتحصيل ان
هذا مخصص للاطلاق المتقدم فقيداه وتبعهما المصنف فانه كثيرا ما يتبع الحاصل وليس
لهم مساعد من اطلاقات الفقها ولا من كلام الاصوليين فالصواب ان الادا اسم لما وقع في الوقت
مطلقا مسبوقا كان او سابقا او منفردا وقد قال القاضي حسين من الشافعية انه اذا شرع
في الصلاة ثم افسدها ثم صلاها في وقتها كانت قضا وتبعه غيره على ذلك وماخذه في ذلك
انه لما شرع فيها تعين ذلك الوقت لها حتى لا يجوز له الخروج منها ولم يتولها وقت شروع
وانما توقف استدامته فاذا افسدها او فسدت وقد فات وقت الشروع لم يكن فعلها بعد
ذلك الا قضا لان وقت الاستدامه وحده لا يكفي ولا يكون الا مبنيا على وقت الشروع كما ان المغرب

عند العراقيين من اصحابنا لها وقت ابتدا بعدد ما شرع فيها ووقت استدامه فاذا اخرها مقدار
الشروع صارت قضا عندهم وان بقي قدر ركعتين وشبه هذا ما اخذ القاضي حسين ومع ذلك
هو مردود بوجهين احدهما على راي الامام والغزالي في قولهما انه يجوز الخروج من الفريضة اذا
امكن تداركها في الوقت فلا يصح ما احتج به له والثاني ان تعين ذلك الوقت بالشروع بفعله
لا بامر الشرع والنظر في الادا والقضاء الى امر الشرع لا الى فعله وبهذا فارق المعرب وبما
ذكرناه من ماخذ القاضي حسين يعلم انه ليس مخالفا لما ذكرناه في حد الادا فانه انما قال
فالقضا وعدم الاداء لظنه ان الوقت قد خرج فلا مخالفه في المصطلح واذا قلنا بقول القاضي حسين
فلو دخل في الجمعه ثم افسدها واراد اعادتها في الوقت فعلى مقتضى قول القاضي يكون قضا فان قال
بانه يعيدها جمعه وهو الذي يظهر فقد دخل القضا في الجمعه ولم ار احدا من الاصحاب تعرض له وان
قال انه يصليها ظهرا فمعضلان ووقت الجمعه على الجمله باق وقول المصنف والا فاعاده اي وان
سبقت باداء مختل فاعاده ومقصوده بالمختل ما فقد ركنا او شرطا هكذا صرح به القاضي
ابو بكر فمعنى المختل الفاسد فالاعاده على قول المصنف فعل مثل ما مضى فاسدا في الوقت وقد
يورد على هذا بان الثاني صحيح فليس مثلا للفاسد ويجاب بانهما اشتركا في الحقيقه الموصوفه
بالصحه والفساد وجعل اسم الصلاه شاملا للصحيح والفاسد حقيقه او مجازا للوصف في اول الوقت
صلاه صحيحه ثم صلاها في الوقت اما على وجه اكمل من الاول او على خلافه فكلام الاصوليين يقتضي
انها لا تسمى اعاده بل ادا والاقرب الى اطلاقات الفقها انه يصدق الاعاده عليها واللغه تساعد
على ذلك ولكن هذا هو المعتمد ولا يجي مثل هذا في الصوم ولا في الحج فان من حج صحيحا ثم حج ثانيا
كانت حجته الثانيه غير الاولى بخلاف الصلاه فان الثانيه هي الاولى ولهذا نوى بها الفرض ولعل الاصوليين
لا يوافقون على نيه الفرض في الثانيه ويقولون ان الثانيه صلاه مبتداه ولذلك عرفوا الاعاده
بما ذكروه لكن نص الشريعه تخالفه ولو حج فاسدا ثم حج فقد قلنا انه لا يسمى قضا حقيقه واما
تسميته اعاده فلا يمتنع وهذا هو الذي وعدنا به من قبل فخرج من هذا ان الاعاده فعل مثل
ما مضى فاسدا كان الماضي او صحيحا ادا او غيره فبين الادا والاعاده عموم وخصوص من وجه
ينفرد الادا في الفعل الاول وتنفرد الاعاده فيما اذا قضى صلاة وافسدها ثم اعادها
وفي الحج كما صورناه ويجتمعان في الصلاه الثانيه في الوقت على ما اخترناه خلافا للمصنف ومن
وافقه وكذا يكون بين الاعاده والقضا عموم وخصوص من وجه وقد تكلم الفقها في اعاده
صلاه الجنازه ولا ادا فيها اذ لا وقت معين ولا يسمى القضا الاول اعاده لان القضا بامر جديد فهو
غير المامور به في الوقت وان سميناه قضا للمشابهه فان الاعاده تستدعي من المماثله اكثر مما يستدعي
القضا وقول المصنف وان فعل بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضا موافق لقول المحصول

ان

٢٦

ان الفعل لا يسمى قضا الا اذا وجد سبب وجوب الاداء مع انه لم يوجد الادا ومن هنا توهم بعضهم
ان المندوب لا يسمى قضا وان قول الفقها تقضى الرواتب مجاز والذي يقتضيه كلام الاكثرين
والاصطلاح انه لا فرق بين الواجب والمندوب ويصح ان يقال ووجد فيه سبب الامر بها
واعلم ان الشرط المذكور اعني تقدم السبب يذكر في شيئين احدهما في الامر بالقضا فلا يومر بقضا
عباده الا ان تقدم سبب الامر بادائها ونعني بالسبب ما هو المقتضي لوجوبها او الندب
اليها سوا قارنه مانع من ترتب حكمه عليه ام لا ومتى تقدم السبب ولم يفعل امر
بقضائها ومتى لم يتقدم السبب فلا لم يومر بالقضا فلذلك تارك الصلاة عمدا يقضي
لوجود السبب والوجوب والنائم يقضي لوجود السبب الذي قارنه مانع الوجوب
وهو النوم والطفل لم يوجد في حقه السبب اصلا فلا يومر بالقضا بعد البلوغ لا ايجابا
ولا ندبا ولو ان المميز ترك الصلاه ثم بلغ فالظاهر انه يستحب له قضاوها كما كان يستحب له اداوها
ان قلنا كان مامورا بامر الشرع والحائض لا يستحب لها بعد الطهر قضا الصلاه لان سقوطها
في حقها عزيمه فليست اهلا للصلاه فلم يوجد سبب الوجوب وفي المجنون سقوط القضا في
حقه رخصه لانه انما سقط عنه تخفيفا الثاني مما يذكر فيه تقدم السبب تسميه
القضا فقد اقتضى كلام الامام انه لا يسمى قضا الا اذا وجد السبب فيقتضي هذا ان الطفل
لو اراد ان يقضي ما فاته في طفوليته لا يسمى ذلك قضا ولا يصح قضا بل ان صح صح نفلا مطلقا
وهذا صحيح لان القضا يستدعي تقدم امر وفوات فمتى لم يوجد استحالت هذه التسميه فقد
تحرر ان الادا فعل العباده في وقتها والقضا فعل العباده خارج وقتها ولا حاجه الى قيد اخر
لانه متى لم يتقدم سببها لا تكون المفعول بعد الوقت تلك العباده بل غيرها والاعاده
فعل العباده مره بعد اخرى ادا كانت او قضا او غيرهما وقولنا فعل العباده نعني به الواقعه
فخرج به انشا التطوع بحج بعد حج الفرض او بصلاه مطلقه بعد الفريضه والراتبه وظهر ان
الاعاده تدخل في جميع العبادات والادا والقضا يدخلان في الموقته فقط وكل عباده
موقته يصح وصفها بالادا والقضا الا الجمعة فانها توصف بالادا ولا توصف بالقضاء
لانها لا تقضى واورد على هذا انه لا يوصف بالشي الا ما امكن وصفه بضده كالاجزاء
والصحه لا يوصف بها الا ما امكن وقوعه غير مجزي وغير صحيح فكيف يوصف الجمعه
بالادا ولا يقع غير موداه والجواب من وجهين احدهما منع تلك القاعده على الاطلاق فقد
يوصف بالشي ما لا يوصف بضده وانما خصوص الاجزا والصحه اقتضى ذلك والثاني

ان الجمعة تقضى ظهرا او بين الجمعة والظهر اشتراك في الحقيقة فقلب الوصف بذلك في الجملة
وايضا لوانها وقعت بعد الوقت جمعة تحمل من فاعليها سمسها قضا فاسدا فصح وصف
الجمعة بالقضا كما صح وصف الصلاة بالفساد و بقي من الاقسام الممكنة ان تقع العبادة الموقتة
قبل وقتها تعجيلا كاخراج صدقة الفطر في رمضان فلا توصف باداء ولا قضاء مع صحتها ووقوع
الطهر قبل وقتها لا توصف باداء ولا قضاء مع فسادها وقول المصنف وامكن اي الفعل ومثل
بالمسافر والمريض ليبين انه لا فرق بين ان يكون مانع الوجوب من جهة العبد كالسفر او من
جهة الله تعالى كالمرض وسياتي ان شاء الله تعالى في المسالة السابعة من الفصل الثالث من هذا الباب الكلام
مع الفقها القايلين بانه يجب الصوم على الحايض والمريض والمسافر وقوله او امتنع اي الفعل فان
النايم يمتنع منه عقلا ان يصلي والفقها يطلقون ان الصلاة واجبة عليه ولا معنى لذلك الا ثبوتها
في ذمته كما يقول الدين واجب على المعسر وذكر القاضي ابو بكر ان الفقها يطلقون التكليف على ثلاثة معان
احدها المطالبة بالفعل او الترك والثاني بمعنى ان عليه فيما سها عنه او نام قضا او انه مخاطب بذلك
قبل زوال عقله وبعده فيقال له اذا انتبه او تنبه في وقت لو كنت فيه ذاكرا وتيقظان لزمك
فقد وجب عليك قضاوها والثالث على الفعل الذي يقوم مقام الواجب كصلاة الصبي وصوم
المريض وجمعة العبد اذا حضرها وفعلها ورخص المستطيع ويطلقون التكليف في ذلك
وهذا الذي نقله القاضي من اصطلاحهم فايدة توجب رفع الخلاف بين الفريقين في المعنى وامتناع
الصوم شرعا على الحايض بالاجماع تحرم عليها ولا يصح وامكانه من المسافر وصحته والاعتداد
به لم يخالف فيه الا الظاهرية فقالوا انه لا يجزيه لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وهم محجوجون بالاخبار
التي تدل على الصوم في السفر في رمضان ومعنى الاية فافطر فعدة من ايام اخر قال
ولو ظن المكلف انه لا يعيش الى اخر الوقت تضيق عليه فان عاش وفعل في اخره فقضا عند القاضي
اداء عند الجمهور اذ لا عبرة بالظن البين خطاوه ش قوله تضيق عليه معناه يعصي بالتاخير عنه
والجمهور هو الغزالي والحق معه في هذه المسالة وبذلك يعرف ان التضييق ليس في نفس الامر والقاضي
هو ابن الباقلاني ورايته في كلامه في التقريب وهو انما يعتبر الظاهر محكم بالتضييق فيكون
الوقت قد خرج وهو ضعيف لانا نعرف من نفس الشرع الفرق بين اثم الزاني والواطي لامراته
لظنه اجنبية فالثاني انما اثم لجراته بحسب ظنه والثاني باثم لجراته ولحصول المفسدة التي
نهى الشارع عنها قال السادس الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة
كحل الميتة للمضطر والقصر والفطر للمسافر واجبا ومندوبا ومباحا والا فعزيمة ش الرخصة
باسكان الخاء وضمها مع ضم الراء التسهيل فرخصة الله تسهيله على عباده هكذا يقتضيه كلام
اهل

اهل اللغة وهو يقتضي ان الرخصة من اقسام الحكم كما اقتضاه كلام المصنف لا من اقسام متعلقاته
كما اقتضاه قول غيره الرخصة ما جاز الاقدام عليه مع قيام المانع ولم ار لهذا الثاني مستندا من
اللغة الا قولهم هذا رخص من الماء اشترى منه وبناسبه قول بعض الاصوليين انها اليسر والسهولة
واما فتح الخاء فلم اره في اللغة ولا احفظ هذا الوزن الا في الثلاثي المجرد كلقطة وهزاة ولمزة
وهمزة وحطمة وخدعة وهو يكون للفاعل والمفعول فان ثبت هنا فقياسه ان يكون
للشخص الكثير الرخص على غيره او المرخص فيه وذكر الامام ان الرخصة ما جاز فعله مع قيام
المقتضي للمنع فاورد عليه الحدود والتعازير للجاني مع تكريم الادمي المقتضي للمنع منها
فقيده بعضهم باشتهار المانع وبعضهم بكونه لضرورة او حاجة وبعضهم بكونه لغرض التوسع
وربما يزيد فيه في حالة جزئية احترازا من القصاص والعفو فانه تخفيف من الله ورحمة ولا
يسمى رخصة لانه قاعدة كلية وقولنا مع قيام المانع احترازا من ان يكون منسوخا كالاصار التي
كانت على من قبلنا ونسخت في شريعتنا تيسيرا وتسهيلا ولا تسمى باتحادها رخصة وقول المصنف
على خلاف الدليل هو معنى قولنا مع قيام المانع وقوله لعذر يريد به التسهيل في بعض الاحوال
فصرح به التخصيص ونحوه ويستقيم به حد الرخصة وقوله كحل الميتة كان احسن
لان نوع الحكم الاحلال لا الحل وقد عهد له مثل هذا التسمح ومن يفسر الرخصة باليسر يكون
الحل مطابقا بغير تسمح وقوله والقصر والفطر لك ان تعطفهما على حل اي وكالقصر وعلى
الميتة اي وكحل القصر وقوله واجبا ومندوبا ومباحا احوال اما من قوله فرخصة واما
من حل اي لم يعطف عليه ويكون قد استعمله في القدر المشترك بين الثلاثة واما ان يعدد صاحب
الحال لتعددها فقدر كحل الميتة للمضطر واجبا والقصر مندوبا والفطر مباحا واعلم ان الايجاب والندب
واستوا الطرفين او رجحان احدهما امر زايد على معنى الرخصة لان معناها التيسير وذلك يحصل
بجواز الفعل والترك فيرخص في الحرام بالاذن في فعله وفي الواجب بالاذن في تركه واما الوجوب
والندب وغيرها فيوجد من دليل اخر ولهذا اقتصر الكتاب العزيز على الجواز في قوله تعالى فمن
اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه وقوله واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلاة بل اقتصر كما تراه على نفي الاثم والجناح ولم يصرح بالاذن فعلمنا الجواز برفع الاثم
والجناح وانما يكون القصر مندوبا اذا بلغ سفره ثلاثة ايام واباحة الفطر قد يكون مع رجحانه اذا
كان المسافر يجهده الصوم وقد يكون مع مرجوحيته اذا كان يطيقه ويسهل عليه وقوله

والا فعزيمة اي وان بني على خلاف الدليل او على خلاف الدليل لكن ليس لعذر على وجه
التيسير فعزيمة سواء كان واجبا او مندوبا ام مباحا ام مكروها ام حراما من جهة .
انه عزم امره اي قطع وحتم سهل على المكلف او شق ماخوذ من العزم وهو القصد
المصمم والعزيمة مصدر عزم فهي ايضا قسم من اقسام الحكم لا من اقسام الفعل الذي هو متعلقه
وقول غيره العزيمة ما جاز الاقدام عليه لا مع قيام المانع فيه من المسمح ما قدمناه

قال الفصل الثالث في احكامه

وفيه مسايل الاولى الوجوب
قد يتعلق بمعين وقد يتعلق بمبهم من امور معينة كخصال الكفارة ونصب احد المستعدين
للامامة وقالت المعتزلة الكل واجب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجمع ولا يجب الاتيان
به فلا خلاف في المعنى قيل الواجب معين عند الله دون الناس ورد بان التعيين يحيل ترك
الواحد والتخيير يجوزه وثبت اتفاقا في الكفارة فامتنع الاول قيل يحتمل ان المكلف يختار المعين
او يعين ما يختاره او يسقط بفعل غيره واجيب عن الاول بانه يوجب تفاوت المكلفين فيه وهو
خلاف الاجماع وعن الثاني بان الوجوب محقق قبل اختياره وعن الثالث بان الاتي بكل منهما
ات بالواجب اجماعا قيل ان اتى بالكل معا فالامتثال اما بالكل فالكل واجب او بكل واحد
فيجتمع موثرات على اثر واحد او بواحد غير معين ولم يوجد او معين وهو المطلوب وايضا
الوجوب معين فيستدعي محلا معينا وليس الكل ولا كل واحد وكذا الثواب على الفعل والعقاب
على الترك فاذا الواجب واحد معين واجيب عن الاول بان الامتثال بكل واحد وتلك معرفات
وعن الثاني بانه يستدعي احدها لا بعينه كالمعلول المعين المستدعي علة من غير تعيين وعن
الاخرين انه يستحق ثواب امور لا يجوز تركها كلها ولا يجب فعلها .. قوله في احكامه يعني في
احكام الحكم وذكر في هذا الفصل سبع مسايل والامام ذكرها بعينها في باب الاوامر في
القسم الثاني منه في المسايل المعنوية وجعل المسايل الثلاث الاولى في اقسام الوجوب لانه
بحسب المامور به ينقسم الى معين ومخير وبحسب وقت المامور به ينقسم الى مضيق
وموسع وبحسب المامور ينقسم الى واجب على التعيين وواجب على الكفاية وجعل المسايل
الاربع الاخيرة في احكام الوجوب ولو فعل المصنف كذلك كان احسن وكان عذره في ذلك
ان المخير والموسع وفرض الكفاية مما وقع الكلام فيه وفي تحقيق عروض ذلك للواجب
حسن البحث في ان الوجوب هل يعرض له ذلك او لا وهو حكم له وبعد ثبوت هذا الحكم
يصير الثلاثة المذكورة اقساما للوجوب الذي هو قسم من اقسام الحكم فصح كل من
الاعتبارين

الاعتبارين وقوله بمعين يعني معين النوع والا فالتعيين الشخصي يتعلق الوجوب به لان
المشخص داخل في الوجود وما دخل في الوجود لا يصح التكليف به فمراده بالمعين
المعلوم المميز وقوله وقد يتعلق بمبهم اشارة الى ان المختار ان الواجب واحد لا بعينه
ونقل القاضي اجماع سلف الامة وايمة الفقهاء عليه خلافا لكثير من المعتزلة وقوم من
نوابت الفقهاء المتبعين لهم على بدعهم في قولهم ان الكل واجب وحرر بعض المتاخرين معنى الابهام
في ذلك فقال ان متعلق الوجوب هو القدر المشترك بين الخصال ولا تخيير فيه ومتعلق
التخيير خصوصيات الخصال ولا وجوب فيها وعندي زيادة تحرير اخرى وهو ان القدر
المشترك يقال على المتواطي كالرجل ولا ابهام فيه فان حقيقته معلومة متميزة عن
غيرها من الحقايق ويقال على المبهم من شيين او اشيا كاحد الرجلين والفرق بينهما ان
الاول لم يقصد فيه الا الحقيقة التي هي مسمى الرجولية والثاني قصد فيه اخص من ذلك
وهو احد الشخصين بعينه وان لم يعين ولذلك سمي مبهما لانه ابهم علينا امره والاول
لم يقل احد بان الوجوب يتعلق بخصوصياته كالامر بالاعتاق فان مسمى الاعتاق ومسمى
الرقبة متواطي كالرجل ولا تعلق للامر بالخصوصيات لا على التعيين ولا على التخيير ولا يقال
فيه واجب مخير ولا ياتي فيه الخلاف واكثر اوامر الشريعة من ذلك والثاني متعلق بالخصوصيات
فلذلك وقع الخلاف فيه واجمعت الامة على اطلاق الواجب المخير عليه ولا منافاة بين ما قلناه
وما حكيناه عن بعض المتاخرين من تعلق الوجوب بالقدر المشترك لان فيما قلناه زيادة
وهي تبين ان ذلك القدر المشترك اخص منظور فيه الى الخصوصيات وقول المصنف من
امور معينة انما قيد بقوله معينة لانها اذا كانت غير معينة فاما ان يقع التكليف
بالقدر المشترك بينها من غير نظر الى الخصوصيات وذلك لا يسمى ابهاما بل هو كالاعتاق
على ما سبق وليس كلامنا فيه واما ان ينظر الى الخصوصيات كما ذكرناه في تفسير الابهام
فيستحيل لعدم العلم بها ونحن مرادنا هنا بالمعينة المعلومة التمييز فلذلك قيد بقوله
المعينة ليبين صورة المسلة وخصال الكفارة يعني كفارة اليمين وهي الاعتاق والاطعام
والكسوة فانها مخير فيها وكذا ما هو على التخيير من كفارات الحج وقوله ونصب احد
المستعدين للامامة يعني اذا شغر الوقت عن امام وهناك جماعة يجب نصب واحد وكذا
قاله غيره وهو صحيح الا انه من القسم الاول الذي قلنا ان الوجوب فيه متعلق بالقدر المشترك
من غير نظر الى الخصوصيات كالاعتاق فيه فينبغي ان لا يمثل به وجماعة من اصحابنا
ومن المعتزلة ذكروا امثلة من الواجب المخير من القسمين جميعا والصواب ما قدمته نعم

في اهل الشورى الذين جعل عمر رضي الله عنه الامر فيهم ونحوه يتعلق الامر باعيانهم فيحسن
ان يكون مثالا للواجب المخير وقول المعتزلة ان الكل واجب على المعنى المذكور ماخذهم فيه
ان الحكم يتبع الحسن والقبح فالخاص شي يتبع حسنه الخاص به فلو كان واحد من الثلثة
واجبا والاثنان غير واجبين لخلا اتيان عن المقتضي للوجوب فلا بد ان يكون كل واحد
خصوصه مشتملا على صفة تقتضي وجوبه وكل منهما يقوم مقام الاخر فوصف كل
منهما بالوجوب والتخيير معًا وتحقيق هذا الكلام انما ينتج ان المشتمل على الحسن
المقتضي للوجوب هو احدها لا خصوص كل منها ولذلك كان معنى كلامهم ايجاب احدها
على الابهام وانما قصدوا الفرار من لفظ يوهم ان بعضها واجب وبعضها ليس بواجب
وانه لا يجوز التخيير بين الواجب وغيره واصحابنا لا يراعون الحسن والقبح ويجوزون
التخيير بين ما يظن ان فيه مصلحة وبين لا مصلحة فيه ومع ذلك لم يقولوا بوجوب
واحد معين وانما قالوا بوجوب احدها من غير تعيين لانه مدلول لفظ الامر
ومدارهم في اثبات الاحكام عليه فاذا نظرنا الى مجرد ذلك لم يكن فرق في المعنى بين مذهب
اصحابنا ومذهب المعتزلة وبذلك صرح طوايف منا ومنهم ومنهم المصنف
واذا دققنا البحث وقررنا ما قدمناه من الفرق بين ان يراد مع القدر المشترك
الخصوصيات اولا امكن ان يقال في خصال الكفارة احتمالان احدهما ان يكون الواجب
القدر المشترك بين الخصال والثاني ان يكون كل خصلة واجبة على تقدير ان لا يفعل غيرها
وكل من الاحتمالين يمكن ان تنزل عليه مذهبنا ومذهبهم والاقرب الى كلام الفقها الثاني وبه
يفترق الحال بينه وبين رقبة فان الثابت فيه الاول لا غير وقول المصنف فلا خلاف
في المعنى قد علمت انه يمكن تمشيته ويمكن التوقف فيه لظهور معنيين يمكن ان يذهب
الى كل منهما ذاهب والاوفق بقواعد المعتزلة الاول وهو تعلق الوجوب بالقدر المشترك
لا غير حتى يكون هو الموصوف بالحسن وبقواعدنا يصح ذلك وغيره وهو الاقرب
الى كلام الفقها وهو المختار وان لم يكن بين المعنيين تباعد لكن يظهر اثره في امور
منها اذا فعل خصلة يقال على ما اخترناه انها الواجب واما على المعنى الاخر فينبغي ان
ان يقال ان الواجب تادى بها لا انها هي الواجب وقوله قيل الواجب معين عند الله
دون الناس هو قول يرويه اصحابنا عن المعتزلة ويرويه المعتزلة عن اصحابنا واتفق
الفريقان

الفريقان على فساده وعندي انه لم يقل به قايل وانما المعتزلة تضمن ردهم علينا ومبالغتهم
في تقدير تعلق الوجوب بالجميع ذلك فصار معنى يرد عليه واما رواية اصحابنا له عن المعتزلة
فلا وجه لها لمنافاته قواعدهم وقوله ورد بان التعيين يحيل ترك الواحد اي لان الواجب لا يجوز
تركه والتخيير يجوزه اي يجوز الترك ضرورة فلازم التعيين ولازم التخيير لا يجتمعان فالملزومان
وهما التعيين والتخيير لا يجتمعان لانهما لو اجتمعا لاجتمع لازماهما لانه يلزم من وجود
الملزوم وجود اللازم والتخيير ثابت بالاتفاق في الكفارة فانتفى التعيين وقوله قيل يحتمل
ان المكلف يختار المعين او يعين ما يختاره او يسقط بفعل غيره يعني وعلى كل من الاحتمالات
الثلاثة لا تنافي التعيين والتخيير اما في الاول فلان التعيين في نفس الامر والتخيير في الظاهر
واما الثاني فلان التخيير قبل الاختيار والتعيين بعده واما الثالث فلانا نمنع ان الواجب
لا يجوز تركه مطلقا بل هو الذي لا يجوز تركه لغير بدل وقوله واجيب عن الاول بانه يوجب
تفاوت المكلفين فيه اي اذا اختار بعضهم الاطعام وبعضهم الكسوة وبعضهم الاعتاق ويكون
الواجب على كل منهم ما اختاره معينا عند الله وهو خلاف الاجماع لاجماع العلماء على ان
حكم الله في كفارة اليمين واحد بالنسبة الى الجميع وعن الثاني بان الوجوب محقق قبل اختياره
والا لما اثم بتركه فاما ان يكون معينا او مخيرا ان كان معينا عاد الكلام والا بطل قولكم
وعن الثالث ان الاتي بايها اتى بالواجب اجماعا يعني به القدر المشترك بين قولنا ان ما فعله
هو الواجب خارجا او ما ادى به الواجب لانه في ضمنه وعلى كلا التقديرين لا يكون الواجب
خارجا عنه فلا يسقط بفعل غيره وليس كالسنة المجزية عن الفرض ولا كالبدل المجزي عن
المبدل وقوله قيل ان اتى بالكل معا يعني دفعة واحدة اما بنفسه ان امكن ذلك او توكل
فالامتثال اما بالكل اي المجموع فالمجموع واجب ومن ضرورته وجوب كل واحد وان كان
الامتثال بكل واحد فيجتمع موثرات على اثر واحد وهو محال لان المؤثر التام يستغنى به
الاثر عن غيره مع احتياجه اليه فلو اجتمع مؤثران على اثر واحد لاحتاج اليهما واستغنى
عنهما ويلزم ان يقع بهما وان لا يقع بهما فيجتمع النقيضان وان كان الامتثال بواحد غير
معين فغير المعين لا وجود له لان كل موجود معين فما ليس بمعين ليس بموجود لانه
عكس نقيضه ولما بطلت هذه الاقسام الثلاثة تعين الرابع وهو ان الامتثال بواحد
معين وهو المطلوب لان ما وقع الامتثال به هو المامور به وايضا الوجوب صفة
لواجب وهي صفة معينة فلا بد ان يكون موصوفها معينا وليس المجموع ولا كل واحد

ولا واحد غير معين لما سبق فثبت انه معين وايضا فاذا اتى بالجميع فان اثيب ثواب الواجب
على المجموع او على كل فرد او على غير معين لزم ما سبق فلا يثاب الا على معين واحد معين
وايضا فاذا ترك الجميع ان عوقب على المجموع او على كل واحد او على غير معين لزم ما سبق
فلا يعاقب الا على ترك واحد معين فهذه اربعة ادلة استدل بها القول المردود
وقوله واجيب عن الاول بان الامتثال بكل واحد وتلك الخصال معرفات لا موثرات
فلا يلزم اجتماع موثرات على اثر واحد واما المعرفات فيجوز اجتماعها على الشيء
الواحد كافراد العالم للصانع وهذا الجواب يحتمل امرين احدهما ان يكون المقصود منه
الرد على الاستدلال فقط من غير بيان ما نعتقده في ان الامتثال بماذا وكانه يقول
دليلك لا ينتج ان الواجب واحد معين لاحتمال ان يكون الواجب كل واحد ويكون الامتثال
بكل واحد ولا يلزم اجتماع موثرات على اثر واحد وهذا اذا فسرنا الامتثال بفعل
الواجب فانه يلزم عليه ان ما يقع به الامتثال واجب ويكون الجواب على هذا جدليا
والجواب الحقيقي ان الامتثال بواحد لا بعينه وهو موجود في ضمن كل واحد والثاني
ان يكون جوابا تحقيقيا فان الامتثال معناه اما فعل يتضمن مثل المامور به اذا جعلناه
افتعالا من المثل الذي هو الشبه واما الانتصاب والقيام لاداء المامور به اذا جعلناه
من مثل على وزن ضرب اى انتصب وعلى كلا التقديرين لا نسلم ان يكون الممتثل هو
الواجب بل ان يكون الواجب يحصل به ولا شك ان الواجب حاصل في هذه الصورة بكل
واحد لتضمنه له وقصد به فيكون الامتثال بكل واحد وبالمجموع ايضا لتضمنه
الواجب وهو واحد لا بعينه اذ يكون الامتثال بكل واحد وكل واحد واجبا على
معنى ما قدمناه عن الفقهاء فيصير جوابا تحقيقيا على المذهبين وفي الوجه الاول هو
جواب جدلي على المذهبين وقوله او بواحد غير معين ولم يوجد جوابه ان غير
المعين له معنيان احدهما المقيد بقيد عدم التعيين وهذا هو الذي لم يوجد والثاني
احدها لا بقيد التعيين ولا بقيد عدم التعيين وهذا موجود في ضمن المعين وهو
المقصود هنا فقولك ولم يوجد ممنوع وهذا جواب تحقيقي على المعنى المتفق عليه في
المذهبين وقوله او بواحد معين هو المطلوب وعللناه بان ما وقع الامتثال به هو
الواجب بتوجه عليه منع مما قدمناه في تفسير الامتثال وقوله وعن الثاني يعني الوجوب

وصف

وصف معين فيستدعي محلا معينا بانه يستدعي احدها لا بعينه كالحرارة وهي معلول
معين يستند الى اما الشمس واما النار فهي علة غير معينة واعلم ان المعين يطلق على المتشخص
وليس هو المراد ههنا في الطرفين ويطلق على المعلوم المتميز فانه لم يتعين بوجه ما فيطلق على
احدها ايضا انه معين بهذا الاعتبار ويطلق ما ليس كذلك ومن غيره ابهام فاحدها بهذا التفسير
غير معين والوجوب معين فلذلك جرى البحث فيه ولا يلزم ان يكون المحل معينا وبالمحال في ذلك
وقوله وعن الاخرين يعني الثواب والعقاب فانه يستحق ثواب امور لا يجوز ترك كلها ولا يجب
فعلها يعني ثواب واجبات مخيرة وهو ازيد من ثواب بعضها سواء اقتصر عليه او ضم اليه
نفلا اخر والبعض من ثواب الواجبات المعينة ولكل منهما رتبة من الثواب عند الله تعالى وهذا
العقاب اذا تركها يستحق العقاب على ترك مجموع امور كان المكلف مخيرا بين ترك اي واحد
شاء منها بشرط فعل الاخر وقال بعضهم في الثواب والعقاب انه يستحق ثواب الواجب على
فعل اكثرها ثوابا ويستحق على الترك عقاب ادونها عقابا فاما ما قاله في العقاب فيظهر
اتجاهه وما قاله في الثواب مراده به الثواب على الواجب وما عداه تطوع يثاب عليه
ثواب التطوع وبهذا نعلم ان الخلاف في الثواب خلاف في انه اذا فعل الجميع ما الذي يقع
واجبا وحكى القاضي قولا ثالثا ان الذي يقع واجبا هو العتق لانه اعظم ثوابا لانه نفع وشفقة
على النفس ورد عليه بانه قد لا يكون كذلك ويحتمل عندي قول رابع وهو انه لا يثاب
ويعاقب الا على احدها لانه الواجب على قولهم هذا الخلاف ويشبه ما الخلاف فيما اذا طول
الطمانينة في الصلاة او مسح جميع الراس في الوضوء هل يقع الجميع واجبا او لا وبه يعلم
ان محل الاقوال الاربعة اذا فعل الجميع اما قبل الفعل فليس الا ما قدمناه من احدها والجميع

فرع اذا باع قفيزا من صبرة فالمعقود عليه قفيز لا بعينه يعني القدر
المشترك بين اقفزة الصبرة وقالوا ان معناه كل واحد منها على البدل كما قالوا في خصال
الكفارة وعندي انه كعتق الرقبة وقد يعدم كعدم تحريره واذا اختار المشتري واحدا
منها لا نقول انه كان معينا بل تعين فيه بعد ابهامه وكذا اذا دعت المراة الى تزويجها
من كفوين وجب من احدهما كالمستعدين للامامة اما اذا طلق احدى امراتيه
او اعتق احد عبديه فهو كخصال الكفارة سواء ولا اختصاص للطلاق والعتق بواحد
معين فاذا اختار تعين ما اختاره

فائدة تذنيب الحكم قد يتعلق
على الترتيب ويحرم الجمع كاكل المذكى والميتة او يباح كالوضوء والتيمم او يسن

ككفارة الصوم ش التذنيب من قولهم ذنب الرجل عمامته اذا افضل منها شيئا فارخاه كالذنب وذنبت البسرة بدا فيها الارطاب من قبل ذنبها فالتذنيب هنا معناه تتمة المسألة وليس فرعا منها لانها في المخير وهو في المرتب ولكن المخير والمرتب اشتركا في ان كلا منهما حكم يتعلق بامور فاباحة الميتة مرتبة على اباحة المذكى ويحرم الجمع بينهما لعدم الاضطرار المبيح للميتة ووجوب التيمم واباحته مرتب على الوضوء لاختصاصه بحالة العجز وقال المصنف انه يباح الجمع بينهما وكذا في المحصول وغيره وكنت اصور هذه اللطيفة بما اذا خاف من استعمال الماء المرض ولم ينته خوفه الى ان يقطع او يظن بالضرر المانع من جواز استعمال الماء فانه يباح له التيمم لاجل الخوف ولا يمتنع الوضوء لعدم تحقق الضرر فاذا تيمم صح تيممه فاذا اراد ان يتوضأ بعد ذلك جاز كما قيل في قوله تعالى وان تصوموا خير لكم اذا جعلناه خطابا لمن يطيق الصوم ولا يطيقه كالشيخ الكبير فيجوز له الفطر والفدية ولو تحمل على نفسه وصام كان خيرا له ولا يقال فكان على قياس هذا ان يسن الجمع لان الوضوء افضل لانا نقول صحيح ان الوضوء افضل لكن كلامه في الجمع وهو يحصل باضافة التيمم اليه وليس بافضل بل هو مباح وهذا التصوير على حسنه يخدش فيه شيء واحد وهو انه اذا توضأ بطل التيمم لانها طهارة ضرورة ولا ضرورة هنا فلم يجتمع الوضوء والتيمم واذا لم يمكن اجتماعهما لا يوصف بالاباحة ولا بغيرها وقوله ككفارة الصوم يعني كفارة الوقاع في صوم رمضان يجب به الاعتاق فان لم يجد فالصيام فان لم يجد فالاطعام وكذا كفارة الظهار ولو مثل بها المصنف كان احسن للنص عليها في القرآن وكفارة الوقاع فانه ملك (?) بالتخيير فيها ويمكن حمل كلام المصنف على الصوم في كفارة اليمين فانه مرتب على الخصال الثلاث المخير فيها واما ما كان فالحكم بان الجمع سنة يحتاج الى دليل ولا اعلمه ولم ار احدا من الفقهاء صرح باستحباب الجمع وانما الاصوليون ذكروه ويحتاجون الى دليل عليه ولعل مرادهم الورع والاحتياط بتكثير اسباب براءة الذمة كما اعتقت عائشة رضي الله عنها عن نذرها في كلام ابن الزبير رقابا كثيرة وكانت تبكي حتى تبل دموعها خمارها ولعلهم ايضا لم يريدوا ان الجمع قبل فعله مطلوب بل اذا وقع كان بعضه فرضا وبعضه ندبا وعبارة القاضي بعض هذا او يكون هذا من باب النوافل المطلقة ومثل القاضي بالمسح والغسل ايضا فان اراد مسح الخف فالقول بانه اذا فعله بعد غسل الرجلين يكون مندوبا في غاية البعد وان اراد بالعموم (?) صام بنيته (?)

الكفارة

الكفارة ينبغي ان يجري فيه الخلاف المشهور في انه اذا بطل الخصوص هل يبطل العموم وهذه الاقسام الثلاثة التي ذكرها المصنف في المرتب ذكر في المحصول مثلها في المخير ايضا ومثل المحرم بتزويج المرأة من كفوين والمباح بستر العورة بثوب بعد ثوب والمندوب بالجمع بين خصال كفارة الحنث وحكمه يندب الجمع في خصال كفارة اليمين يحتاج الى دليل كما قدمناه وتمثيله المخير بالتزويج من كفوين والستر بثوبين مبني على ما سبق منه ومن غيره وعندي ان الواجب القدر المشترك كما سبق لكن التمثيل صحيح فيه ايضا قال

الثانية الوجوب ان تعلق بوقت فاما ان يساوي الفعل كصوم رمضان وهو المضيق او ينقص عنه فيمنعه من منع التكليف بالمحال الا لغرض القضاء كوجوب الظهر على الزائل عذره وقد بقي قدر تكبيرة او يزيد عليه فيقتضي ايقاع الفعل في جزء من اجزائه لعدم اولوية البعض وقال المتكلمون يجوز تركه في الاول بشرط العزم والا جاز ترك الواجب بلا بدل ورد بان العزم لو صلح بدلا لتأدى الواجب به وبانه لو وجب العزم في الجزء الثاني لتعدد البدل والمبدل واحد ومنا من قال يختص بالاول وفي الاخر قضاء وقالت الحنفية يختص بالاخر وفي الاول تعجيل وقال الكرخي الآتي به في الاول ان بقي على صفة الوجوب يكون ما فعله واجبا احتجوا بانه لو وجب في اول الوقت لم يجز تركه قلنا المكلف مخير بين ادائه في اي جزء من اجزائه ش كما ان الواجب ينقسم الى معين ومخير كذلك ينقسم الى مضيق وموسع والمضيق والموسع بالحقيقة هو الوقت ويوصف به الواجب والوجوب مجازا ومقصوده الواجب فالفعل الواجب ان زاد وقته على قدره فهو الموسع والا فهو المضيق وهذا على قسمين احدهما ان يساويه فيجوز التكليف به وقد وقع كصوم نهار رمضان لا يزيد الزمان على الواجب ولا الواجب على الزمان والثاني ان ينقص الوقت عن الفعل فان كان الغرض من ذلك وقوع الفعل جميعه في الزمان الذي لا يسعه فلم يقع هذا في الشريعة وهو تكليف بما لا يطاق يجوزه من جوزه ويمنعه من منعه وان كان الغرض ان يبتدئ في ذلك الوقت ويتممه بعد ذلك او ان يترتب في ذمته ويفعله كله بعد ذلك فهذا جائز وواقع فيما لو اسلم الكافر او افاق المجنون او بلغ الصبي او طهرت الحائض وقد بقي من الوقت مقدار ركعة ووسع ما بعده لبقيتها فان تلك الصلاة تجب وكذا اذا بقي مقدار تكبيرة على اصح القولين كالركعة وهذا يطرد في الصلوات الخمس واذا كان كذلك في آخر وقت صلاة تجمع ما قبلها معها كالعصر والعشاء فتجب الاولى ايضا وهي الظهر والمغرب ولذلك مثل المصنف بالظهر

واطلق البقا حتى يشتمل وقت الضرورة وهو وقت العصر بالنسبة اليها والضمير في قول المصنف
تساوى وينقص ويزيد للوقت وفي قوله وهو يصح اعادته للوقت والوجوب وللواجب
وهو مقصوده على ما سبق وقوله لغرض القضاء كانه بنى على قول من يقول ان الصلاة
اذا وقع بعضها خارج الوقت يكون قضا اما كلها واما الخارج عنها والصحيح من مذهب الشافعي
انه متى وقع ركعة منها في الوقت فالكل اداء ولم يقل بان وقت الصبح مثلا يخرج بطلوع الشمس
مطلقا بل قال ان طلعت الشمس ولم يصل منها ركعة فقد خرج وقتها واستدل على ذلك بقوله
صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح وقليل
من الفقهاء اليوم من يحرر هذا بل يعتقد ان الحكم بالاداء لجعل ما بعد الوقت تابعا للركعة
الواقعة في الوقت مع خروج الوقت ولو حمل كلام المصنف على القضاء اللغوي انتفى عنه
هذا الاعتراض وقوله الطهر قد بينا انه لا اختصاص لهذا الحكم بها وقوله الزايل
عذره مستنده تسمية الفقهاء الاشيا المذكورة اعذارا وان كان الكفر ليس بعذر
وقوله تكبيرة ساه على الاصح وقوله فيقضى من هنا الى اخر الكلام في الحكم الواجب الموسع
واعلم ان الناس اختلفوا فيه فمنهم من اعترف به ومنهم من انكره اما المعترفون به
فجمهور الفقها وجمهور المتكلمين من الاشعرية ومن المعتزلة وهولا المعترفون اختلفوا
في جواز تركه اول الوقت بلا بدل مع اتفاقهم على انه يعصى ايقاع الفعل في اى جزء كان
فجمهور الفقها قالوا الجواز تركه في اول الوقت بلا بدل ولا يعصى حتى يخلى الوقت كله
عنه وهذا الذى قدمه المصنف وجمهور المتكلمين قالوا لا يجوز تركه الا ببدل واتفقوا
على ان ذلك البدل هو العزم فاذا تضيق الوقت تعين الفعل ونصر القاضى هذا القول
ورده الامام وغيره بان العزم لو صلح بدلا لتادى الواجب به وفي هذا الرد نظر لان
لهم ان يقولوا هذا بدل عن فعله في اول الوقت لا عن فعله مطلقا الا ان ذلك يعكر عليهم
لان فعله في اول الوقت بخصوصه ليس بواجب فلا يحتاج تركه فيه الى بدل والجواب المحرر
ان يقال اما ان يكون الفعل في الاول واجبا اولا ان لم يكن فلا حاجة الى البدل وان كان
فاما ان يكون كل الواجب اولا ان كان فيتادى ببدله والا فيلزم ان يكون واجبان ولا
دليل عليه وقوله لو وجب العزم في الجزء الثاني لتعدد البدل والمبدل واحد ممنوع ان
المبدل واحد لان العزم في الجزء الاول بدل عن الفعل في الجزء الثاني فالبدل متعدد والمبدل
متعدد وانما الجواب ما ذكرناه وهنا فرغ الكلام على الفريق المعترفين بالواجب

الموسع

الموسع واما المنكرون له فقد تضمنهم قوله ومنا الى اخره وجملتهم ثلاث طوايف
وزاد غيره رابعة وخامسة فرقة قالوا الحصر بالاول فان فعله فيه كان اداء وان اخره
وفعله في اخر الوقت كان قضا وهذا القول نسب الى بعض اصحابنا وقد انكر سؤال الناس
من الشافعية عنه فلم يعرفوه ولا يوجد في شى من كتب المذهب واقمت حينا من الدهر
اظن ان الوهم سرى الى ناقله من قول اصحابنا ان الصلاة تجب باول الوقت وجوبا موسعا
وقول بعضهم تجب في اول الوقت وينصبون الخلاف في ذلك مع الحنفية وقولهم انها تجب
باخره وقصد اصحابنا بقولهم تجب الصلاة في اول الوقت كون الوجوب في اول الوقت لا كون الصلاة
في اول الوقت واجبة فحصل الالتباس في العبارة ومتعلق الجار والمجرور ثم وقفت في الام في
كتاب الحج وذلك في الجزء الخامس قال الشافعي ذهب بعض اهل الكلام ان فرض الحج على المستطيع
اذا لزمه في وقت يمكنه فتركه في اول ما يمكنه كان اثما كمن ترك الصلاة حتى ذهب
الوقت والحج بعد اول سنة من مقدرته قضا كالصلاة بعد ذهاب الوقت ثم اعطانا
بعضهم ذلك في الصلاة اذا دخل وقتها الاول فتركها وان صلاها في الوقت وفيما نذر من
صوم او وجب عليه بكفارة او قضاء فقال فيه كله متى امكنه فاخره فهو عاص بتاخيره
ثم قال في المراة يجبرها ابوها وزوجها على تركها لهذا المعنى وقال معه غيره ممن يفتى انها
فقد ثبت هذا المذهب بنقل الشافعي عن غيره ولعل بعض الناس نقل ذلك عن نقل الشافعي فالتبس
على من بعده وظن انه من مذهب الشافعي وعلى كل تقدير لا يحرج نقله عن اصحابنا ثم ظاهر
كلام الشافعي كما ترى ان القايل به يقول بالاثم والعصيان بالتاخير عن اول الوقت والقاضي
ابو بكر نقل اجماع الامة على ان المكلف لا ياثم بتاخيره عن اول الوقت ولذلك قال بعضهم انه
في اخر الوقت قضا يسد مسد الاداء وما نقله الشافعي اثبت واولى فينبغي اسقاط هذه
اللفظة والاقتصار على قوله قضا كما فعل المصنف وعدم نسبة ذلك الى بعض اصحابنا
بل ينقل قولا مطلقا كما نقله القاضي نقلا مطلقا ولم يرد المصنف على هذا القول ووجه الرد
عليه عدم دلالة الامر المطلق على الفور مع ظهور الادلة من الكتاب والسنة وسير السلف
على جواز التاخير الى اثنا وقت الصلاة الفرقة الثانية الحنفية قالوا الحصر بالاخر وفي
الاول تعجيل يسقط الفرض به او نفل يمنع من الوجوب على اختلاف عنهم في المنقول الثالثة
مقالة الكرخي المقالة الرابعة حكيت عن الكرخي ايضا ان الواجب يتعين بالفعل في اى وقت
كان المقالة الخامسة ان الوجوب مختص بالجزء الذى يتصل الاداء به والا فاخر الوقت الذي

يسع الفعل ولا يفضل عنه وهذا هو المشهور عند الحنفية لان سبب الوجوب عندهم
كل جزء من الوقت على البدل ان اتصل به الاداء والا فاخره وانما عدت هذه الفرقة من المنكرين
للواجب الموسع مع قولهم ان الصلاة مهما اديت في الوقت كانت واجبة اداء الا انهم لم
يجوزوا ان يكون الوقت فاضلا عن الفعل وقول المصنف احتجوا اي الحنفية ومن قال قريبا
من قولهم كالكرخي وبقية المقالات التي حكيناها وقولهم لو وجب في اول الوقت فيه ما نبهنا
عليه من الالتباس لان فيه معنيين احدهما لو وجب في اول الوقت فعله في اول الوقت وهذا هو
الذي قصدوه وقولهم مع ذلك لم يجز تركه يمكن منعه على مذهب المتكلمين لان الواجب
لا يجوز تركه وترك بدله اما تركه وحده مع الاتيان ببدله جائز ويمكن تسليمه ولا
يضرنا والمعنى الثاني وجب في اول الوقت فعله في اي جزء كان وهذا مقصودنا ومع هذا
لا يصح قولهم لم يجز تركه في اول الوقت لان الذي لا يجوز تركه هو الواجب وفعله اول الوقت
ليس بواجب والواجب هو الفعل في اي جزء كان وهذا لا يجوز تركه وهذا معنى قول المصنف
فلنا المكلف مخير **قال** قول المصنف ان تعلق بوقت يحتمل ان يريد ان تعلق
بوقت على سبيل القصد كما فسرنا العبادة الموقتة فيما سبق ويحترز به عما لا يكون كذلك
فلا يقال فيه انه ينقسم الى موسع ومضيق وان كان يلزمه الوقت لان الفعل لا بد له من وقت
وعلى هذا الواجب على الفور الذي لم ينص على وقته لا يقال فيه مضيق والواجب على التراخي اذا لم
اذا لم ينص على وقته لا يقال فيه موسع ويحتمل انه يريد انه متى تعين وقته سواء كان تعيينه
بالنص عليه ام بدلالة الامر عند من يراه فينقسم الى مضيق وموسع ويكون كل واجب
مضيقا او موسعا فما كان للتراخي فهو موسع بلا اشكال وما كان للفور ليس بموسع
والحج من قال بفوريته ان اطلق يلزمه ذلك وان اراد ايقاعه في السنة الاولى من سني
الامكان يصير اشهر الحج من تلك السنة بالنسبة الى ابتدائه كالوقت الموسع لكن ينبغي
ان يعذر في التاخير الى اخرها لانه معين بيوم عرفة واما التوسعة فيما بعد السنة الاولى
فلا وجه لها مع القول بالفور **قال** الموسع قد يسعه العمر كالحج وقضاء
الفائت فله التاخير ما لم يتوقع فواته ان اخر لمرض او كبر :: اذا اثبتنا الواجب
الموسع فقد يكون وقته محدود الغاية معلومها كالصلاة وقد يكون مدة العمر كالحج
وقضا الفائت حيث قلنا بانه على التراخي وهو ما فات بعذر على الصحيح دون الفائت بغير
عذر

عذر فانه على الفور على الصحيح عندهم وهكذا فصلوا في الكفارات بين ما سببها معصية
وغيرها وحيث جوزنا التاخير في ذلك وفي النذور مدة العمر فان حكمنا بانه لا يعصي
اذا مات لم يتحقق معنى الوجوب وان قلنا يتضيق عليه عند الانتهاء الى غاية معينة
من غير دليل لزم تكليف ما لا يطاق كذا في المحصول قال فلم يبق الا ان يقول يجوز له التاخير
بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى سواء بقي ام لا واذا غلب على ظنه انه لا يبقى عصى بالتاخير
سواء مات ام لا وهذا الذي قاله قول والصحيح انه متى مات عصى سواء غلب على ظنه قبل ذلك
البقاء ام لا ولا يلزم تكليف ما لا يطاق لانه كان يمكنه المبادرة فالتمكن موجود وجواز
التاخير بشرط سلامة العاقبة وتبين خلافه فتبين عدم الجواز والوجوب محقق مع
التمكن فيعصي والفرق بينه وبين ما اذا مات في اثناء وقت الصلاة فانه لا يعصي على الصحيح لان
بالموت خرج وقت الحج وبالموت في اثناء وقت الصلاة لم يخرج وقتها ونظير الحج ان يموت
اخر وقت الصلاة فانه يعصي لخروج الوقت وقول المصنف فله التاخير على راي الامام
ظاهرا وباطنا وعلى رايتنا ظاهرا فقط والباطن مجهول الحال ولا يلزم تكليف ما لا يطاق
لما قلناه وقوله ما لم يتوقع فواته يعني فلا يجوز التاخير كما قدمناه عن الامام وعبارة
الامام اذا غلب على ظنه وهو صحيح واما التوقع فلا يلزم منه الظن بل قد يحصل خوف
فقط من غير غلبة ظن كما قدمناه في الكلام على الواجب المخير والمرتب فكان الصواب
ان يقول المصنف ما لم يظن فواته ان اخر وهي الحالة التي قدمها في الصلاة انه اذا
غلب على ظنه انه لا يعيش الى اخر الوقت تضيق عليه فصار الموسع بالعمر يعصي فيه
بشيئين احدهما الموت على الصحيح والثاني التاخير عن وقت يظن فوته بعده والموسع
بما دون العمر يعصي فيه بشيئين احدهما خروج وقته والثاني تاخيره عن وقت يظن
فوته بعده كالموسع بالعمر ومن القضاء ما لا يجوز تاخيره مدة العمر كقضاء رمضان
لا يجوز تاخيره حتى يجي رمضان اخر فهو بالنسبة الى المعصية بالتاخير كالصلاة
وبالنسبة الى عدم فواته كالحج **قال** الثالثة الوجوب ان تناول كل
واحد كالصلوات الخمس او واحدا معينا كالتهجد فسمي فرض عين او غير معين كالجهاد
فسمي فرضا على الكفاية فان ظن كل طايفة ان غيره فعل سقط عن الكل وان ظن انه لم
يفعل وجب :: قيل ان الوجوب على الكفاية مخالف بالحقيقة للوجوب على الاعيان
وان اسم الوجوب صادق عليهما بالاشتراك اللفظي والصحيح ان حقيقتهما واحدة والوجوب

صادق عليهما بالاشتراك المعنوي وزعم بعضهم ان المخاطب بفرض الكفايه طايفه لا بعينها
وهو ظاهر قوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير و يامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر والصحيح ان المخاطب به الجميع لتعذر خطاب المجهول بخلاف خطاب المعين بالشي المجهول
فانه ممكن كالكفاره وانما تفترق فرض الكفايه و فرض العين في ان فرض الكفايه المقصود منه
حصول مصلحته من غير نظر الى فاعله و في الجمعه ثلاثة معان احدها ان كل مكلف مخاطب
بالجهاد مثلاً فاذا قامت به طايفة سقط عن الباقين رخصه و تخفيفا و لحصول المقصود والثاني
ان كل مكلف مخاطب به ان لم يقم غيره به و على هذا فاذا قام غيره به تبين انه لم يكن مخاطبا
ليس انه خوطب ثم سقط والثالث ان كل مكلف مخاطب و مجموعهم مخاطبون بان يكون
من بينهم طايفة تقوم بهذا الفعل ولا يقال يلزم ان يكون الشخص مكلفا بفعل غيره لانا نقول
كلفوا انما هو اعم من فعلهم و فعل غيرهم و ذلك مقدور بتحصيله منهم ولانهم قادرون
ان يخرجوا طايفة منهم لذلك و فرض العين المقصود منه امتحان كل واحد ممن خوطب
به بحصول ذلك الفعل منه بنفسه لا يقوم غيره مقامه وقد يكون من فرايض الاعيان
على جماعة ما يشترط في فعل كل منهم فعل غيره كالجمعه لا تصح الا من جماعه فصارت
الواجبات ثلاثه احدها ما يجب على الشخص و يسقط بفعل غيره وهو فرض الكفايه والثاني
ما لا يعتبر معه غيره اصلا والثالث ما يعتبر في الاداء وكلاهما فرض العين ولا يسقط
بفعل الغير اذا عرف هذا فقول المصنف ان تناول كل واحد سمي فرض عين لكن ان يعترض
عليه فيه لما علمت ان فرض الكفايه كذلك على الصحيح و يعتذر عنه بانه استغنى بالمثال
بالصلوات الخمس و قوله او واحدا معينا كالتهجد فانه جاء غيره وهو تفريع
على ان التهجد كان واجبا على النبي صلى الله عليه وسلم وحده وان ذلك من خصايصه
وهذا وان كان مشهورا عند اكثر المتاخرين من الشافعيه فالصحيح الذي نص عليه الشافعي
خلافه وان وجوب التهجد منسوخ عنه صلى الله عليه وسلم وعن غيره وحيث كان
واجبا كان عليه وعلى غيره وقد اختص النبي صلى الله عليه وسلم بوجوب اشيا لا خلاف
فيها منها التخيير لنسايه وغيره و قوله او غير معين انما تم عند من يرى ان
فرض الكفايه ليس على الجميع وقد بينا ان الصحيح خلافه ثم ان كل ما يتناول المعين يتناول
غير المعين لدخوله في المعين فالعباره المحرره ان يقول قصد و يراد بالقصد ما
قدمناه من مقصود فرض الكفايه اما اذا اريد معنى خوطب فلا يصح انصالها
بينا

بينا ان الخطاب فيهما للجميع و قوله فان ظن الاجزاء قال الامام مستدلا بان تحصيل العلم
بان الغير هل يفعل او لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن ولكنا نقول الوجوب على الكل
معلوم فلا يسقط الا بالعلم وليس فيه تكليف بما لا يمكن لان الفعل ممكن الى حصول
العلم ثم قولهم انه يسقط بفعل البعض يوهم ان فعل غيرهم بعد ذلك يقع نفلا وليس كذلك
فان من جاهد او طلب العلم يقع فعله فرضا وان كان فيمن سبقه كفايه ولهذا اذا صلى على
الجنازه طايفه ثم طايفه وقع فعل الثانيه فرضا كالاولى وهذا الحق ان الخطاب للجميع
وانما سقط الاثم بفعل من فيه كفايه رخصه وتخفيفا و قول المصنف فان ظن كل طايفه
ان غيره اما ان يكون ذكر على لفظ كل او على معنى طايفه وانها تطلق على الواحد فان كان
الاول فالذي اجمع عليه النحاه ان لفظ كل اذا اضيف الى نكره وجب مراعاة المضاف اليه
وان كان الثاني فالحق ان معنى طايفه لا يكون للواحد لانها ماخوذه من معنى الطواف والاحاطه
وذلك لا يكون بالواحد ولو سلم صدقها على الواحد فلا اختصاص فيه بل يصدق على
الجمع كما يصدق على الواحد فلا وجه للتذكير الا اذا اريد الواحد وليس هو المراد هنا
فكان التانيث في هذا المكان اولى قال الرابعه وجوب الشي مطلقا يوجب
ما لا يتم الا به وكان مقدورا اه قوله مطلقا احترازا من الوجوب المقيد بشرط كالزكاه
وجوبها موقوف على النصاب ولا يجب تحصيله والجمعه وجوبها متوقف على الجماعه والاقامه
في بلد ولا يجب تحصيلهما وهذا متفق عليه وقوله وكان مقدورا احترازا من قدره العبد
على الفعل و داعيته المخلوقين لله تعالى لا يتم الواجبات المطلقه عليه كالصلاه وغيرها
الا بهما ولا يجب تحصيلهما ولا يتوقف الوجوب عليهما وجملة ما يتوقف عليه الفعل
اما ان يكون من فعل الله سبحانه او فعل العبد و كل منهما اما ان يتوقف عليه الوجوب
او لا فالذي من فعل الله و يتوقف عليه الوجوب كالعقل وسلامه الاعضاء التي بها الفعل
والذي لا يتوقف عليه الوجوب خلق قدره العبد و داعيته والذي من فعل العبد و يتوقف
عليه الوجوب كما سبق والذي لا يتوقف عليه الوجوب اما ان يكون مقدورا او لا فغير
المقدور لا يتحقق معه وجوب الفعل الا على القول بتكليف ما لا يطاق وحينيذ يصح وجوب
غير المقدور مما يتوقف عليه الواجب فلا يصح اشتراط كونه مقدورا فلهذا الكلام اراه مثالا
يصح اجتماع الوجوب معه الا القدره والداعيه و رايت جماعه خبطوا في ذلك و قولنا ما
لا يتم الشي الا به يشمل بالوضع ثلاثه اشيا اي والسبب والشرط لكن الجز ليس مرادا هنا

لان الامر بالكل امر به تضمنا ولا تردد في ذلك وانما المراد السبب والشرط وان الامر
بالشي هل يستلزم الامر بسببه او شرطه اولا ولذلك يعبر بعضهم عنه بالمقدمة والمقدمة
خارجة عن الشي متقدمة عليه بخلاف الجزء فانه داخل والمختار وجوب السبب والشرط
كما ذكره المصنف والمراد ان لم يكن مقدورا اسقط وجوبه اذ لم يقل بتكليف ما لا يطاق
ومن ضرورة ذلك عدم وجوب الكل حينئذ لكن يبقى وجوب ما سواه من الاجزاء لقوله
صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم **قال** قيل يوجب
السبب دون الشرط وقيل لا فيهما لنا ان التكليف بالمشروط دون الشرط محال قيل يخص
بوقت الشرط قلنا خلاف الظاهر قيل ايجاب المقدمة كذلك قلنا لا فان اللفظ لم يدفعه
القول بايجاب السبب دون الشرط قول الواقفية والقول بعدم ايجابها
قول بعض الاصوليين ورد عليهما بما ذكره من الدليل وقوله التكليف بالمشروط
حال عدم الشرط وهذا هو المراد لانه ظاهر الكلام من غير اضمار والاول مصادر
على المطلوب ويحتاج الى اضمار واذا عرف المراد فيقول التكليف بالمشروط اما ان
يختص بحال عدم الشرط او بحال وجود الشرط او لا يختص بل يعم الحالتين ولسنا
نعني به متعلق التكليف المشروط المجرد عن الشرط او المقترن به او الاعم منهما
وانما نعني ان في حال عدم الشرط هل يوجد التكليف او لا تكليف الا عند وجود
الشرط والتكليف يكون بالاعم من الحالتين والاول تكليف بالمحال فمن منع التكليف
بالمحال منعه ومن جوزه اجازه ولكنه لم يقع في الشريعة وايضا ليس مفرعا عليه
فان الاصحاب يقررون تكليف ما لا يطاق في موضعه ثم يانون في مسائل لا يفرعون
على ذلك ويحيلون ما لزم عنه وقول المصنف التكليف بالمشروط دون الشرط
محال فيه نظر لا نفرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال فالاول هو تكليف
العاقل الذي يفهم الخطاب بما لا يطيقه وهو محل الخلاف في تكليف ما لا يطاق والثاني
المخاطب به يعلم انه مكلف بذلك والثاني مثل تكليف الميت والجماد ومن لا عقل له
من الاحياء فهذا تكليف محال اتفق كل اهل الحق على انه لا يصح نقل هذا الاتفاق القاضي
ابو بكر وكان الاحسن للمصنف ان يقول تكليف بمحال وعذره في ذلك انه اذا فرع
على منع تكليف ما لا يطاق فالمكلف به محال عند المانعين منه فيصح كلامه واما
الثاني وهو اختصاص التكليف بحال وجود الشرط فسنذكره انتهى **قال**
قيل يوجب السبب الى اخره لما ذكر المختار ذكره بالخلاف فيه ودليله والقول بايجاب
السبب

السبب دون الشرط قول الواقفية والقول بعدم ايجابهما قول بعض الاصوليين ولما
اشتركا في عدم ايجاب الشرط رد عليهما بالدليل المذكور وقوله التكليف بالمشروط
دون الشرط هذه العبارة تحتمل ثلاثة معان احدها التكليف بالمشروط دون الشرط
التكليف بالشرط وتقرر استحالته بانه اذا لم يجب الشرط جاز تركه فيتعذر هذا
الجائز واقعا فيصير كالمعنى الثاني وستعرف الاستحالة فيه ولكن هذا المعنى مراده
لانه محل النزاع ويحوج الى اضمار ولان قوله بعد ذلك قيل يختص بوجود الشرط
يرشد الى خلافه ولان الامام صرح بالمقصود فقال حال عدم المقدمة المعنى الثاني
ان يكون التكليف حال عدم الشرط وهذا هو المقصود وهو على قسمين ايضا احدهما
وهو الثاني من المعاني ان يكلف وقت عدم الشرط بايقاع المشروط حينئذ ولا شك
ان هذا تكليف بما لا يطاق والاستحالة جاءت من تضاد متعلق التكليف ووقته لا
من خصوصه ولا من خصوص وقته ويقرب من هذه العبارة ان يقول يختص
التكليف بوقت عدم الشرط والثاني من القسمين وهو الثالث من المعاني ان يكلف في وقت
عدم الشرط بايقاع المشروط مطلقا ومقتضى ذلك ان لا يختص التكليف بوقت بل
يوجد حال وجود الشرط وعدمه والمكلف به في القسمين المشروط من حيث هو
لا بقيد الشرط ولا بقيد عدمه والمقيد بقيد عدمه مستحيل في نفسه وبقيد
وجوده يلزم منه طلب الشرط وهو المدعى اعني اذا كان المطلوب المشروط
مع الشرط وطلبه غير مقيد اذا عرف هذا فمقصود المصنف المعنى الثاني
القسم الاول منه كما بينا ولا شك وهذا اخر ما انتهى اليه الشيخ تقي الدين رحمه الله
وعذاسني وليه قاضي القضاة تاج الدين في اكماله من اول هذه المسئلة وهو قول المصنف
الرابعة وجوب الشي مطلقا وجاعل احسن اسلوب والله سبحانه وتعالى اعلم
وحسبنا الله ونعم الوكيل

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم يسر يا كريم

قال الشيخ الامام العالم العلامة قاضي القضاة تاج الدين عبد الوهاب بن الشيخ الامام شيخ
الاسلام قاضي القضاة تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي كان الله لهما كافيا
ومؤيدا وحفيا وحاميا • رب اوزعني ان اشكر نعمتك التي انعمت علي وعلى والدي وان
اعمل صالحا ترضاه وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين

الحمد لله الذي جعل لنا من هذا الدين القيم شرعة ومنهاجا • واطلع لنا من سماء
المعالم الشريف من الكتاب والسنة سراجا وهاجا • وقدر للفقه على الاجماع
محالا والى القياس محتاجا • نحمده على نعمه التي خصصتنا بعمومها ورجحنا على
من سوانا بما دل مفهومها واستوعبت لنا ما وجد منها عند سبرها وتقسيمها
ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة ظاهرة غير مأوله دائمة نستصحب
منها احكاما غير مبدله • نادية للثواب يوم المعاد ولا نحتاج الى بيان احكامها المجمله
ونشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي نسخ شرع من قبله بشرعه المؤيد
وامر ونهى فاوجب وندب • وحرم واباح واطلق وقيد • واجتهد في ابلاغ ما امر
به وقرب العقل عن نقل ما قرره وشيد صلى الله عليه وعلى اله واصحابه الذين فهموا
خطاب وضعه • وقاموا بشرائط دينه وعلموا ادلة شرعه • واتبعوه
فما منهم الا من قال بموجب اصله وفرعه • صلاة تصل اخبارها اليهم بكرة وعشيا
وتقدا احاسها المتنوعة بفصولها المتميزة عليهم فتسلك صراطا سويا وتخلص مخلص
قايلها من الاهوال يوم يموت ويوم يبعث حيا • دائمة ما افتقر فرع الى الرجوع
الى اصله • واحتاج المجادل الى حوبد نصه كما احتاج المجالد الى تجريد نصله • باقية
لا ينعكس طردها ولا يشتبه محكمها ببرهان الملحد وزخرف قوله ورضي الله عن التابعين
لهم باحسان المقتفين اثارهم الحسان وخص بمزيد الرضوان العلماء الحامين حمى الشريعة
ان يضام او يضاع • الوارثين بالدرجة الرفيعة هدى النبوة الذي لا يرام ولا يراع الوافدين
على حماطيه بالهمة الشريعة التي لا تنقل او تشاد وتباع لا سيما الامام المطلبي
مستخرج علم الفقه محمد بن ادريس الشافعي الذي ساد المجتهدين بما اصل وانشا وسار
بنا محده والبرق وراه يحرق بحله وهو امامه على مهل يتمشى وساق الى سواء السبيل
بعلومه التي غشاها من تقوى الله ما غشى وقدس ارواح اصحابه الذين ربوا سماء العلوم
من

من انفسهم بزينة الكواكب وقاموا باتباع مذهبه المذهب وللناس فيما يعشقون مذاهب
وذادوا عن بيان ما اجمله وايضاح ما اشكله والعلوم عطايا من الله ومواهب
رضا يتكفل بنجاة كل منهم ونجاحه ويمر بروض الايمان فيعطروا بانفاسه رباه ورباحه
ويحر عطف الجواز اذا كان دره في وساحه اما بعد فان العلوم وان كانت
تتعالى شرفا وتطلع في افق الفخار من كواكبها شرفا فلا مرية في ان الفقه نتيجة مقدماتها
وغاية نهاياتها وواسطة عقدها ورابطة حلها وعقدها به يعرف الحرام من الحلال
ويستبين مصابيح الهدى من ظلام الضلال وهيهات ان يتوصل طالب وان وجد المسير
اليه او يحصل بعد الاعياء والنصب عليه الا بعد العلم باصول الفقه والمعرفة والنهاية فيه
فانه صفته وكيف تفارق الموصوف الصفة وقد نظرنا فلم نر مختصرا اعذب لفظا واسهل
حفظا واجدر بالاعتناء واجمع لجامع التمام من كتاب منهاج الوصول الى علم الاصول
للشيخ الامام العلامة قاضي القضاة ناصر الدين البيضاوي بيض الله وجهه يوم تبيض وجوه
وتسود وجوه وروض تربته بغمام الغفران حتى ياتي يوم القيامة وما تلم جانبه
ولا فض فوه فانه موضوع على احسن منهاج محمول على الاعين وليس له منها من
هاج بعبارة اعذب من ماء السحاب والعب من اسد الكرم بعقول اولي الالباب الى فصل البلاغة
اليه والى فصل الخطاب لا يتمثل الا بين يديه وقد رايت شراحه على كثرتهم مالوا الى
الايجاز وقالوا وكانما ضاق بهم الفضاء الواسع فعد مقالهم في الالغاز فيع كل منهم
حاجة نفسه من رسم التصنيف قضاها وجمع نفسه لا يرضاها فنشر وهم محتاج
الى من يشرحها وكلما بهم تزيد بسطه في العلم والجسم توضحها وقد كان والدي اطال الله عمره
شرع في وضع شرح عليه ابهى وابهج من الوشي المرقوم واسرى واسرع الى الهداية
من طوالع النجوم عديل شهب لا يخبو وسبيل سحب سابحة وسماء علم يهدي بكوكبه
وعلا قدر احد يلمه العجز ولم يزاحمه بمنكبه لا يتسع عارضته ولا يتوقع معارضته
خضعت رقاب المعاني لكلامه وخشعت الاصوات وقدرانه جاوز الجواز وما رضيها
دار مقامه لكنه احسن الله اليه ما غاص في لجة الى القرار ولا اوصل هلاله الى ليلة البدار
بل اضرب عنه صفحا لعدلاي قريب وتركه طرحا وهو الدار اليتيم من اخوانه كالغريب وقد
حدثتني النفس بالتذييل على هذه القطعة واحاديث النفس كثيرة وامارتها الامارة بالتكميل
ولكني استصغرتها عن هذه الكبيرة وقلت للعلم ابن تذهب وللفكر اين تحول اطب لسانك
ام اسهب ووقفت وقفة العاجز والنفس تابى الا المبادرة بما به اشارت وجرت على

على شاوها منا دبه انت مما امو تكن مما استطعت ونوارى اللسان وما توارت فلما تعارض
المانع والمقتضي وعلمت ان الحال اذا حاولت مجهودها قام لها العذر الواضح فيما استقبل
ومضي اي مضي اعلمت الفكر في الدجنة والوجه والليل كلاهما كالح وشرعت فيه وقلت لعل
الغرض يتم تركيه ومقصد الصالح وجردت همة ما رد دايلها الا وقد سبر من
السّاط ولا اعمد مهندها الا وقد نزل القطرح على البساط ولا عاد نصلها الا وقد
قضى المامول ولا فرق غرايبها الا وقد حصلت على نهاية السول واعلما ازهره الهمة
في مدلهم الدجور وصرفنا قلمها بشهادة النجوم وفلكها بدور وقلم بلسب ليالي اسبلت
جلبابها وارخت نقابها معدوده ساعاتها ممدوده بالالطاف الخفيه اوقاتها الى ان
انهزمت تلك الليالي ودارت الدايره عليها وجاءت النسيم العليل بشير الصبح فيدماس
يديها قوافي الصباح تكل معنى مسكر وجلى عرايس بدايعه فشنف السمع وشرف البصر
وجاكما باسطعا بنور شمسيه وشمس السما في غروب طالعا في افق الفخار على احسن اسلوب
حاير الما يراد منه في كل طريقه حايزا حقا على مقالات المتقدمين والمتاخرين وحسبك
بمن محاره حقيقه فاسال الله تعالى ان يعم النفع به وان يجعله خالصا لوجهه الكريم
موجبا للفوز لديه وقد وصل والذي جزاه الله الخير الى مسله مقدمة الواجب
ونحن نتلوه والله الموفق والمعين لخفي الطافه والمحقق لرجا المرء باسعاده واسعافه
قال المصنف رحمه الله الرابعه وجوب الشي مطلقا يوجب
وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا قال والذي اطال الله بقاه قوله مطلقا
احترازا من الوجوب المقيد بشرط كالزكاة الاخرى قلت هذا ما وقف عنده والذي
اطال الله عمره ومن هنا ابتدي وبالله الموفق فاقول لا مزيد على حسن ما ذكره
واما قوله اذا لم يجب الكل لعدم القدره على الجز سقوط وجوب ما سواه من الاجزا ففيه
ومستنده الحديث الذي اورده وهو القاعده التي يذكرها الفقها الميسور لا يسقط
بالمعسور وسلف ان شا الله ذيل المسله قال وقيل يوجب
السبب دون الشرط وقيل لا فيهما ∴ عرف المذهب المختار وقال قوم لا يوجب السبب
ولا يوجب الشرط سوا كان شرطا شرعيا كالوضو للصلاه او عقليا كترك ضد الواجب
او عاديا كغسل جزء من الراس لغسل الوجه وقيل لا يوجبه مطلقا هذه المذاهب التي حكاها
المصنف وفي المسله مذهب رابع ارتضاه امام الحرمين واختاره ابن الحاجب ان وجوب
الشي مطلقا يوجب الشرط الشرعي دون العقلي والعادي قال لنا
التكليف بالمشروط دون الشرط محال فيختص بوقف وجود الشرط قلنا خلاف
الطاهر

[illegible]

الظاهر قيل ايجاب المقدمة ايضا كذلك قلنا الا ان اللفظ يدفعه ∴ لما اشترك المذهبان
اللذان حكاهما اولا في عدم ايجاب الشرط رد عليهما بالدليل المذكور وقوله التكليف بالمشروط
دون الشرط هذه العبارة تحمل بلا مه معاني الواجب مذكور الاول قلت لما اقتضى الاطلاق
التمكن من كل صوره صار تقييده بصوره منافيا لكونه مطلقا قال
تنبيه مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها وجوده شرعا كالوضو للصلاة او عقلا
كالمشي للحج او العلم كالاتيان بالخمس اذا ترك واحده ونسي وستر شي من الركبة لستر الفخذ ∴
عبر الامام عن هذا بالفرع ووجهه انه مندرج تحت اصل كلي ووجه التعبير عنه بالتنبيه
ان الكلام السابق نبه عليه على سبيل الاجمال وحاصله ان مقدمة الواجب تنقسم الى امرين
احدهما ان يتوقف عليه وجود الواجب وهو نوعان احدهما ان يتوقف عليه شرعا كالوضو
مع الصلاه والثاني ان يتوقف عليه عقلا كالسير الى الحج وعباره المصنف المشي وقد يناقش
فيها والامر سهل القسم الثاني ان يتوقف عليها العلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب
وذلك اما لالتباس الواجب بغيره كالاتيان بالصلوات الخمس اذا ترك واحده ونسي عينها
فان العلم بانه اتي بالصلوه المنسيه لا يحصل الا بالاتيان بالخمس واما ان يكون لتقارب
ما بين الواجب وغيره بحيث لا يظهر حد يفرق بينهما وذلك كستر شي من الركبة لستر
الفخذ فان الفخذ والركبه متقاربان فالعلم بستر جميع الفخذ الذي هو واجب انما يحصل بستر شي
من الركبه للتقارب المذكور هذا ما ذكره وهو مبني على ان الفخذ نفسه عوره وذلك في المراه بلا
خلاف وفي الرجل على الصحيح وعلى ان الركبه نفسها ليست بعوره وهو الصحيح ايضا فان قلت القول
بايجاب الخمس لا على من نسي احديها وجهل عينها عند من يوجب المقدمه واضح واما من لا يوجبها
فما ذا يفعل وما فايدة الخلاف قلت قد لا يظهر الفقيه الى الخلاف الاصولي
في كثير من الفروع ولا يحصل الغايه بتعلقا البته وقد يقال يظهور فايده الخلاف في انه هل يصلي
الخمس بتيمم واحد او بخمس تيممات لكن الصحيح ايجاب تيمم واحد وقضيه القول بوجوب المقدمه
ايجاب خمس تيممات فان قلت ما وجه القصور في الايجاب على تيمم واحد والخمس فرايض ولا يصلي
بتيمم واحد اكثر من فرضه قلت الا ربعه من حيث انها لم ترد لنفسها منحطه عن مراتب
الفرايض ولذلك قيل صلاه ركعتين تطوعا افضل من احدى الصلوات الاربع التي هي غير واجبة
في نفس الامر وعد ذلك موضعا يفضل الندب فيه الواجب ونحن لنا في هذا نظر لشرح هذا موضعه
فروع الاول لو اشتبهت المنكوحه بالاجنبيه حرمتا على

معنى انه يجب الكف عنهما ... لو اشتبهت عليه منكوحته بالاجنبية حرمتا لوجوب
الكف عنهما اما الاجنبية فواضح واما المنكوحة فلاشتباهها بالاجنبية فالكف
عنهما هو طريق حصول العلم بالكف عن الاجنبية وانما قال على معنى انه يجب الكف عنهما
لان الحرام عليه في نفس الامر هي الاجنبية فقط فمعنى تحريمها عليه وجوب الكف عنهما فتنبه
عليه واعلم ان هذا الفرع في الحرمة لما لا يتم الواجب الا به سببه في الوجوب للاتيان
بالصلوات الخمس اذا ترك واحدة ونسي عينها **قال** الثاني اذا قال احديكما
طالق حرمتا تغليبا للحرمة والله تعالى اعلم انه سيعين احديهما لكن ما لم يعين لم يتعين ...
اذا قال احديكما طالق ولم ينو واحدة بعينها على التعيين حرمت الزوجتان عليه الى حين التعيين
لان كل واحدة منهما يحتمل ان تكون هي المطلقة فتحرم او غير المطلقة فلا تحرم واذا اجتمع
الحلال والحرام غلب الحرام والفرق بين هذا والذي قبله ان احدى المرأتين في الصورة الاولى ليست
محرمة بطريق الاصالة بل للاشتباه بخلاف الفرع الثاني فانهما في ذلك سواء وايضا فالزوج
غير قادر على ازالة التحريم في الاول دون الثاني وهذا الذي جزم به المصنف حكاه الامام
مذهبا لبعضهم وقال يحتمل ان يقال بحل وطئهما لان الطلاق شيء معين فلا يحصل الا في محل
معين فقبل التعيين لا يكون الطلاق نازلا في واحدة منهن ويكون الموجود قبل
التعيين ليس هو الطلاق بل امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند اتصال البيان به
لا انه طلاق واذا لم يوجد الطلاق قبل التعيين وكان الحل موجودا قال فالقول بسقوطه فيحل
وطئهما معا هذا كلامه ونقل ابن الرفعة عن كتاب الوزير ابن هبيرة الذي حكى فيه ما اجمع
عليه الائمة الاربعة وما اختلفوا فيه ان ابن ابي هريرة من اصحابنا قال اذا طلق واحدة
من نسائه لا بعينها او بعينها ثم انسيها طلاقا رجعيا انه لا يحال بينه وبين وطئهن
وله وطء ايتهن شاء واذا وطئ واحدة انصرف الطلاق الى صاحبتها وهذا المقصد ما
حاوله الامام وهو ضعيف لانا نقول محل الطلاق القدر المشترك بينهما وهو واحدة
لا بعينها وهو متعين بالنوع وان لم يتعين بالشخص واستدعاء الطلاق من حيث
كونه وصفا معينا محلا معينا يكفي فيه التعيين بالنوع سلمنا انه يستدعي معينا
بالشخص ولكن نقول هو عند الله تعالى متعين بالشخص ومحرم في الخارج لا نعلمه حتى يعينه
العبد فالطلاق نازل لوجوده من قادر على التصرف في محل قابل فيعقد ولا نفوذ له
الا بوقوعه في الخارج منجزا الا انه لذلك وقعه فلو لم يقع لما وقعه لما نفذ التصرف ولكنا
لا نحكم بسلطان الزوجية الا من حين علمنا بذلك الشخص الذي كان مبهما علينا ولا
ينعطف

ينعطف على ما مضى لجهلنا والماضي بالحال قوله تعالى جواب عن سؤال مقدر ويمكن ان يقرر على
وجهين احدهما ان الله تعالى يعلم المرأة التي سيعينها الزوج بعينها فتكون هي المطلقة في علم الله
تعالى وانما هو مشتبه علينا وهذا سؤال اورده الامام على نفسه في قوله بالاباحة
فان الاشتباه يقتضي التحريم وهو خلاف ما مال اليه وجوابه ان الله تعالى يعلم الاشياء
على ما هي عليه ولا يعلم غير المعين معينا لان ذلك جهل وهو محال في حق الله تعالى بل علمه
في الحال بانه سيعين في المستقبل وهذا التقرير ماش على ما في المحصول الا انه يلزم منه
ان يكون المصنف اورد سؤالا على دعوى لم يدعها ولم يذكرها البتة وهي القول بالاباحة
والثاني ان يقال لا فارق بين هذا الفرع والفرع الذي قبله لان احدى المرأتين في ذلك هي الاجنبية
محرمة في نفس الامر وكل واحدة منهما هنا على حد سواء ونحن لا نسلم ان كل واحدة منهما
محتملة للحل والحرمة حتى يحصل ما ذكرت بل ما ذكرت بل الله تعالى يعلم المحرمة فهي معينة في
علمه تعالى ولا فرق لتعيين المحرمة في نفس الامر كونها يقع عليها الطلاق لا كونها مطلقة الان
لما عرفت وهذا التقرير لا معترض فيه على المصنف الا انه مع التعسف مخالف لما في المحصول
قال الثالث الزائد على ما لا ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب والا
لم يجز تركه ... وجه تفريع هذا على مقدمة الواجب انه لما كان الواجب لا ينفك غالبا
عن حصول زيادة فيه كانت هذه الزيادة مقدمة للعلم لحصول الواجب وقد اورد على
المصنف انه اذا كان هذا الزائد عنده مقدمة للواجب فيلزم ان يحكم عليه بالوجوب
كستر شيء من الركبة واجيب عنه بان مراده بالمقدمة هناك غير القسم الذي يكون التوقف
فيه من حيث العادة اذا عرفت هذا فنقول الواجب اما ان يتقدر بقدر كغسل الرجلين
واليدين ولا كلام فيه اولا كمسح الرأس وكاخراج البعير عن الشاة الواجبة في الزكاة وكذبح
المتمتع بدنة بدل الشاة وحلقه جميع الرأس وتطويل اركان الصلاة زيادة على ما يجوز
الاقتصار عليه والبدنة المضحى بها بدلا عن الشاة المنذورة فنقول اختلفوا في القدر الزائد
على الذي يعاقب على تركه وهو في امثلتنا ما تعدى اقل ما يطلق عليه الاسم في المسح وقدر قيمة
الشاة في البعير وفوق الشعرات في الحلق وفوق قدر الواجب في الطمانينة هل يوصف بالوجوب
فذهب الامام واتباعه ومنهم المصنف الى انه لا يوصف بذلك لان الواجب لا يجوز تركه
وهذه الزيادة جائزة الترك وقال اخرون يوصف بالوجوب لانه اذا زاد على القدر
الذي يسقط به الفرض لا يتميز جزء عن جزء لسقوط الفرض به لصلاحية كل جزء لذلك

فتخصيص بعض الاجزا بوصف الوجوب ترجيح من غير مرجح فان قلت ما محل الخلاف في مسح
الراس هل هو ما اذا وقع الجميع دفعة واحدة حتى اذا وقع مرتبا يكون الزايد نفلا جزما ام
هو جار في الصورتين قلت للاصحاب في ذلك وجهان فان قلت ما فايدة الخلاف في
هذه الصور قلت في مواضع منها في الثواب فان ثواب الفريضة اكثر من ثواب النافلة
بسبعين درجة كما حكاه النواوي عن امام الحرمين ومنها اذا عجل البعير عن شاه واقتضى الحال الرجوع
فهل يرجع بجميعه ام بسبعه وفيه وجهان في شرح المهذب ومنها الواجب لعيرا عن عشرين
من الابل او خمسة عشر او عشرين هل لجزيه وفيه وجهان مبنيان على هذا الخلاف ان قلنا بوقوع
كله فرضا فمتى اذا اخرجه عن الخمس ولا يكفي بعير واحد بل لا بد في العشرة من بعيرين او بعير وشاة
وهلم وان قلنا الفرض قدر خمسة فيجزي ويكون متبرعا في العشر بثلاثة اخماس على ان
امام الحرمين وغيره انكروا هذا البنا وليس هذا محل القول فيه واعلم انه يضاهي قاعدة ما لا
يتم الواجب الا به فهو واجب صور في الفقه منها مونة الكيل الذي يفتقر اليه القبض على
البايع كمونة احضار المبيع الغايب ومونة وزن الثمن على المشتري وفي اجرة نقد الثمن وجهان
ومنها اذا خفي عليه موضع النجاسة من الثوب او البدن غسله كله ومنها اذا اكرى
دابة للركوب فاطلق فان على المكري الاكاف والبرذعة والحزام وما ناسب ذلك لانه لا
يمكن من الركوب دونها وهي صور عديدة من اراد الاحاطة بها فعليه بكتابنا
الاشباه والنظاير رحمه الله تعالى وقد كنا في اول المسلة وعدنا بالالتفات الى قاعدة
ان الميسور لا يسقط بالمعسور والصور تحتها كثيرة ونحن نحيل طالبها بعد ذكر القليل منها
على كتابنا المذكور فمنها لو عجز عن الركوع والسجود دون القيام لعلة بظهره تمنعه
الانحنا لزمه القيام خلافا لابي حنيفة ومنها لو لم يقدر على الانتصاب بل تقوس ظهره
لكبر او زمانه وصار في حد الراكعين فقد قال الغزالي تبعا لامامه انه يقعد وقال غيرهما
لا يجوز له القعود فان الوقوف راكعا اقرب الى القيام من القعود فلا ينزل عن الدرجة
القربى الى البعدى ومنها لو وجد الجنب من الماء ما لا يكفيه لغسله او المحدث ما لا يكفيه
لوضوه فاصح القولين انه يجب استعماله ثم يتيمم لان القدرة على البعض لا يسقط بالعجز عن
الباقي ومنها لو اطلع على عيب المبيع ولم يتيسر له المبادرة بالرد ولا الاشهاد ففي وجوب
التلفظ بالفسخ وجهان جاريان هنا وفي الشفعة ومنها لو لم يفضل معه في الفطرة
عما لا يحتاج اليه الا بعض صاع لزمه اخراجه على الاصح ومنها اذا اشترى الشقص بثمن
موجل فهل ياخذه الشفيع موجلا كما اشتراه المشتري واصح الاقوال ان الشفيع بالخيار
بين

بين ان يعجل ويأخذ الشقص في الحال وبين الصبر الى حلول الاجل وعلى هذا فهل يجب اعلام
المشتري على الطلب فيه وجهان ومنها اذا كان يحسن آية ولا خلاف انه يقراوها
وهل يضيف اليها من الذكر ما يتم به قدر الفاتحة او يكررها سبعا فيه قولان فان قلت
لم لا جرى قول انه لا يقرا تلك الآية بل ياتي ببدل الفاتحة كما اذا قدر على بعض وضوئه ونظايره
قلت كل آية من الفاتحة تجب قراتها بنفسها فلا ياتي ببدلها مع القدرة عليها والله اعلم
قال الخامسة وجوب الشي يستلزم حرمة نقيضه لانه جزوه فالدال عليه
يدل عليها بالتضمن قالت المعتزلة واكثر اصحابنا الموجب قد يغفل عن نقيضه قلنا فاذن
الايجاب بدون المنع من النقيض محال وان سلم فمنقوض بوجوب المقدمة ش هذه
هي المسلة المعروفة بان الامر بالشي هل هو نهي عن ضده اعلم انه لا نزاع في ان الامر بالشي نهي
عن تركه بطريق التضمن وانما اختلفوا في انه هل هو نهي عن ضده الوجودي على مذاهب
احدها ان الامر بالشي نفس النهي عن ضده والثاني انه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام وهو
راي الجمهور منهم الكتاب الامام وصاحب الكتاب وعلى هذا فالامر بالشي نهي عن جميع اضداده
والنهي عن الشي امر باحد اضداده لحصول المقصود بفعل ضد واحد فالاولى التعبير بهذه
العبارة وبها صرح امام الحرمين والثالث انه لا يدل عليه اصلا ونقله في الكتاب عن المعتزلة
واكثر اصحابنا واختاره ابن الحاجب واستدل المصنف على اختياره بان حرمة النقيض جز
من الوجوب لان الواجب هو الذي يجوز فعله ويمتنع تركه واذا كان كذلك فالدال على
الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن لان المراد من دلالة التضمن ان اللفظ يدل على
جزء ما وضع له والمراد بدلالة الالتزام هنا دلالة اللفظ على كل ما يفهم منه غير المسمى
سواكان داخلا فيه او خارجا عنه فتصدق قوله يدل بالتضمن مع قوله بالالتزام
واحتج المعتزلة بان الموجب للشي قد يكون غافلا عن نقيضه فلا يكون النقيض منهيا
عنه لان النهي عن الشي مشروط بتصوره واجاب عنه بانا لا نسلم ان الموجب للشي قد يغفل
عن نقيضه لان الموجب للشي ما لم يتصور الوجوب لا يحكم به ويلزم من تصور الوجوب
تصور المنع من النقيض لان جزء تصور الكل مستلزم لتصور الجزء ولو سلمنا انه
يجوز ان يكون الموجب للشي قد يغفل عن نقيضه فذلك لا يمنع حرمة النقيض بدليل
وجوب المقدمة اعني ما لا يتم الواجب الا به فان الموجب للشي قد يكون غافلا عن مقدمته
مع استلزام وجوبه لوجوبها كما تقدم هذا شرح ما في الكتاب واعلم انه قد تردد كلام
الاصوليين في المراد من الامر المذكور في هذه المسلة هل هو النفساني فيكون الامر النفساني

نهيا عن الضد نهيا نفسانيا واللساني يكون نهيا عن الاضداد بطريق الالتزام وهذا
هو الذي ذكره الامام حيث صرح بلفظ الصيغة واذا عرفت هذا فنقول ان كان الكلام في
النفساني تعين التفصيل بين من يعلم بالاضداد ومن لا يعلم فالله تعالى بكل شي عليم وكلامه
واحد وهو امر ونهي وخبر فامره عين نهيه وعين خبره غيران التعلقات تختلف فالامر
عين النهي باعتبار الصفة المتعلقة نفسها التي هي الكلام وهو غيره باعتبار ان الكلام انما
يصير امرا باضافة تعلق خاص وهو تعلق الكلام بترجيح طلب الفعل وانما يصير نهيا
بتعلقه بطلب الترك والكلام يفيد التعلق الخاص غيره بالتعلق الاخر فهذه الاقسام
والتفاصيل لا يسع الخلاف فيها لمن تصورها فان امر الله تعالى بالشي نهي عن ضده باعتبار انه
لا بد من حصول التعلق بالضد المنافي واما من لا شعور له بضد المامور فلا يتصور منه
النهي عن جميع الاضداد بكلامه النفسي تفصيلا لعدم الشعور بها ولكن يصدق انه نهي عنها
بطريق الاجمال لانه طالب للمامور على التفصيل ولتحصيله فكل طريق مفض الى ذلك ومن جملتها
اجتناب الاضداد وان كان في اللساني فلا يجد ان يقال الامر بالشي نهي عن ضده فان صيغة
قولنا تحرك ليست صيغة قولنا لا تسكن والمكابر في ذلك منزل منزلة منكري المحسوسات
وانما يجيء الخلاف في ان صيغة الامر هل دلت التزاما وهذا الذي قررناه هو الذي اقتضاه كلام
امام الحرمين فانه حكى اختلاف اصحابنا في ان الامر بالشي نهي عن اضداد المامور به ثم قال
واما المعتزلة فالامر عندهم هو العبارة وهو قول القايل افعل اصوات منظومة معلومة
وليس هي على نظم الاصوات في قول القايل لا تفعل ولا يمكنهم ان يقولوا الامر هو النهي وهذا
هو مقتضى كلامه في التلخيص الذي اختصره من التقريب والارشاد للقاضي ابي بكر فحصلنا من هذا
على ان القايل بان الامر بالشي هو نفس النهي عن ضده انما كلامه في النفسي وان المتكلمين في
النفسي مع اختلافهم على مذاهب احدها ان الامر بالشي نفس النهي عن ضده واتصافه بكونه امرا
نهيا بمثابة اتصاف الكون الواحد بكونه قريبا من شي بعيدا من غيره والثاني وهو الذي
مال اليه اختيار القاضي في اخر مصنفاته انه ليس هو ولكن يتضمنه والثالث انه لا
يدل اصلا واليه ذهب امام الحرمين والغزالي ويتعين ان يكون هذه المذاهب في الكلام النفسي
بالنسبة الى المخلوق واما الله تعالى فكلامه واحد كما عرفت لا تطرق الغير اليه ولا يمكن
ان يامر بشي الا وهو مستحضر لجميع اضداده لعلمه بكل شي بخلاف المخلوق فانه يجوز ان يذهل
ويغفل عن الضد وبهذا الذي قلناه صرح الغزالي وهو مقتضى كلام امام الحرمين والجماهير
واما المتكلمون في اللساني فمع اختلافهم على قولين احدهما انه يدل عليه بطريق الالتزام وهو
راي المعتزلة والثاني انه لا يدل عليه اصلا وللبعض المعتزلة مذهب ثالث وهو ان
الامر

الامر الايجاب يكون نهيا عن اضداده ومقتضيا لها لكونها مانعة من فعل
الواجب بخلاف المندوب فان اضداده مباحة غير منهي لا نهي تحريم ولا نهي
تنزيه ولم يقل احد هنا ان الامر بالشي نفس النهي عن ضده لكونه مكابرة وعنادا
كما قررناه واختار الامدي ان يقال ان جوزنا تكليف ما لا يطاق فالامر بالفعل
ليس نهيا عن الضد ولا مستلزما للنهي عنه بل يجوز ان يومر بالفعل وبضده في الحالة
الواحدة وان منع فالامر بالشي مستلزم للنهي عن ضده هذا خلاصة ما يجده
الناظر في كتب الاصول من المنقول في هذه المسألة وهو هنا على احسن تهذيب
واوضحه ومنهم من اجرى الخلاف في جانب النهي هل هو امر بضد المنهي
عنه وقال امام الحرمين من قال النهي عن الشي امر باحد اضداده فقد اقتحم
امرا عظيما وباح بالتزام مذهب الكعبي في نفي الاباحة فانه انما صار
الى ذلك من حيث قال لا شي يقدر مباحا الا وهو ضد محظور
فيقع من هذه الجهة واجبا ومن قال الامر بالشي نهي عن الاضداد
ومتضمن لذلك من حيث يقتضي المقالة الكعبي فقد ناقض كلامه فانه
كما يستحيل الاقدام على المامور به دون الانكفاف عن اضداده ويستحيل
الانكفاف عن المنهي دون الاتصاف باحد اضداده وبحتم الكلام في المسألة
بفوايد احدها قال القاضي عبد الوهاب في الملخص بعد ان حكى عن الشيخ ابي

الحسن رحمه الله ان الامر بالشيء نهي عن ضده ان كان ذا ضد واحد
واضداده ان كان ذا اضداد ان الشيخ شرط في ذلك ان يكون واجبا
لا ندبا قال القاضي عبد الوهاب وقد حكي عن الشيخ انه قال في بعض كتبه
ان الندب حسن وليس مامورا به وعلى هذا القول لا يحتاج الى اشتراط
الوجوب في الامر اذ هو حينئذ لا يكون الا واجبا قال القاضي عبد
الوهاب ولا بد ان يشترط الشيخ في ذلك ان يكون مع وجوبه مضيقا
مستحق العين لاجل ان الواجب الموسع ليس نهيا عن ضده وضد البدل
منه الذي هو بدل لهما اذا كان امرا على غير وجه التخيير انتهى وما قاله
من اشتراط كونه نهيا عن ضده وضد البدل منه لا يحتاج اليه بعد
معرفة صورة المسألة فان صورتها في الامر الذي على غير وجه التخيير
كما صرح به القاضي في مختصر التقريب والارشاد لامام الحرمين فانه
قيد الكلام في الامر على التنصيص لا على التخيير ثم قال وانما قيدنا الكلام
بما ينفي التخيير لان الامر المنطوي على التخيير قد يتعلق بالشيء وضده ويكون
الواجب احدهما لا بعينه ولا سبيل لكم الا ان تقولوا فيما هذا وصفه انه نهي
عن ضده اذا خير المامور بينه وبين ضده وللقائل ان يقول محل التخيير
لا وجوب فيه فان الامر حينئذ ليس نهيا عن ضده ومحل الوجوب لا تخيير
فيه وهو نهي عن ضده وما قاله القاضي عبد الوهاب من اشتراط التضييق
لم يتضح لي وجهه فان الموسع ان لم يصدق عليه انه واجب فان الامر حينئذ مستثنى
من قولهم الامر بالشيء نهي عن ضده وإن

وان صدق عليه انه واجب بمعنى انه لا يجوز اخلاء الوقت عنه فضده الذي يلزم من فعله
تفويته منهي عنه وحاصل هذا انه ان صدق الامر عليه انقدح كونه نهيا عن ضده
والا فلا وجه لاستثنائه كما قلناه في المخير الثانية قال النقشواني لو كان الامر بالشيء نهيا عن
ضده للزم ان يكون الامر للتكرار وللفور لان النهي كذلك واجاب القرافي بان القاعدة ان احكام
الحقائق التي يثبت لها حالة الاستقلال لا يلزم ان يثبت لها حالة التبعية الثالثة سأل
القرافي في مسألة مقدمة الواجب عن الفرق بينها وبين هذه المسألة فان عدم الضد مما يتوقف
عليه الواجب واجيب بان ما لا يتم الواجب الا به وسيلة للواجب لازم التقدم عليه فيجب التوصل
به الى الواجب لئلا يتعذر ان حالة عدم المقدمة حال عن التكليف لزعمه بان الاصل ممتنع
الوقوع وهو غير مكلف بالمقدمة فعلى هذا غلط بل انه قادر على تحصيل الاصل بتقديم
هذه المقدمة فعليك فعلها فكان ايجاب المقدمة تحصيلا لايجاب الاصل مع تعذر عدم المقدمة
وترك الضد امر يتبع حصوله حصول المامور به من غير قصد وهذا اصح وجهي ايجاب
بهما في شرح المحصول الرابعة سأل القرافي ايضا عن الفرق بين هذه المسألة وقولهم متعلق
النهي فعل الضد لا نفس ضد النهي لا تفعل فان قولهم نهي عن ضد معناه انه تعلق بالضد
وقولهم متعلقه ضد المنهي عنه هو الاول بعينه وسنستقصي الجواب عن هذا في كتاب
الامر والنهي ان شاء الله تعالى فان المصنف ذكر تلك المسألة ثم الخامسة من فوائد الخلاف في
هذه المسألة من الفروع ما اذا قال لزوجته ان خالفت نهيي فانت طالق ثم قال قومي فقعدت
ففي وقوع الطلاق خلاف مستند الى هذا الاصل **قال** السادسة الوجوب اذا نسخ
بقي الجواز خلافا للغزالي لان الدال على الوجوب يتضمن الجواز والناسخ لا ينافيه فانه يرفع
الوجوب بارتفاع المنع من الترك ؛ ذهب الاكثرون الى انه اذا نسخ وجوب الشيء بقي جوازه
وخالف الغزالي وقال انه اذا نسخ رجع الامر الى ما كان قبل الوجوب من تحريم او اباحة
وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن وهذا الذي ذهب اليه الغزالي نقله القاضي في التقريب عن بعض
الفقهاء وقال تشبث صاحبه بكلام ركيك يرد به اعتراض ذوي التحقيق واحتج المصنف
على اختياره بان الجواز جزء من ماهية الوجوب اذ الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع
من الترك فاللفظ الذي دل على الوجوب دل بالتضمن على الجواز والناسخ انما ورد على
الوجوب وهو لا ينافي الجواز لارتفاع الوجوب بارتفاع المنع من الترك ضرورة ان المركب
يرتفع بارتفاع احد جزئيه هذا تقريره ونحن نقول ان اراد العموم بالجواز الذي بمعنى التخيير

بين الفعل والترك كما صرح به بعضهم وهو مقتضى كلام الغزالي في الرد عليهم حين قال
حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك والتساوي بينهما بتسوية الشرع فالمجموع الغزالي
لا التخيير بين الفعل والترك والتساوي بينهما بتسوية الشرع قسيم الوجوب ولم
يكن نافيا له فما وجه قولهم يبقى بعده وهذا الدليل الذي ذكروه عليه لا يثبت به
مدعاهم لان التخيير بين الفعل والترك ليس في ضمن الوجوب وانما الذي في ضمن الوجوب
رفع الحرج وان ارادوا رفع حرج الفعل فلا ينبغي ان يخالفوا في ذلك فان الوجوب اخص
منه ولما ثبت بالخطاب الاول ثبت به الاعم فالظاهر انهم لم يريدوا غير هذا القسم حيث
جعلوا شبهة الخصم في ان الجنس يتقوم بالفصل ولا يحسن ذكر هذه الشبهة الا اذا
كان النزاع في رفع الحرج الذي هو جنس غير مقيد بالتخيير وحينئذ قد يضعف
قول الغزالي في الرد عليهم ان هذا بمنزلة قول القائل كل واجب فهو ندب وزيادة
فاذا نسخ الوجوب بقي الندب ولا قائل به لانا نقول المدعى بقاء الجواز الذي هو قدر
مشترك بين الندب والاباحة والكراهة في ضمن واحد من الانواع الثلاثة لا بقاء
نوع منها على التعيين فانه لا بد له من دليل خاص فكيف يكون هذا بمنزلة قول
القائل اذا نسخ الوجوب بقي الندب فان قلت تحرر من هذا ان القوم يقولون ببقاء
مطلق الجواز مكتسبا من دلالة الواجب عليه ولا ينازع في بقاء رفع الحرج فالخلاف
حينئذ لفظي قلت الغزالي كما سلف الحكاية عنه يقول ان الحال
يعود الى ما كان عليه من تحريم واباحة فهو منازع في اصل بقاء الجواز وتظهر فائدة
الخلاف فيما اذا كان الحال قبل الوجوب تحريما فعند الغزالي الفعل الان يعود محرما
كما كان وعند القوم ان مطلق الجواز الذي كان داخلا في ضمن الوجوب باق
يصادم ما دل على التحريم فوضح ان الخلاف معنوي واعلم ان الغزالي قد يقول اذا اقتضى
الامر مجموع الشيئين يعني الاعم والاخص فالذي يزيل الواحد نازل منزلة المخصص
فالقياس الى اللفظ العام ولذلك يجوز اقترانه بالامر بان يرد صيغة افعل ويقترن
بها ما يدل على انه لا حرج في تركه فانا نحملها على الندب او الاباحة ولو كان ناسخا
لما جاز اقترانه به لان من شرط الناسخ التراخي فان قلت لم لا نسلم ان هذا القيد
اذا اقترن لم يكن نسخا ولكن لم قلتم انه اذا تاخر وثبت لا يكون نسخا قلت
محل النزاع في هذا ولعل الغزالي لا يسمي بالنسخ الا ما رفع حكم الخطاب السابق بالكلية
ويعود النزاع لفظيا قال قيل الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه
قلنا

قلنا لا وان سلم فيتقوم بفصل عدم الحرج ش احتج من قال ان الجواز لا يبقى فيما اذا قال
نسخت الوجوب او حرمة الترك بان كل فصل فهو علة لوجود الجنس لاستحالة وجود
جنس مجرد عن الفصول كالحيوانية المطلقة واليه اشار بقوله يتقوم بالفصل اي
يوجد به واذا علم هذا فالجواز جنس للواجب والمكروه والمندوب والمباح وعلة وجوده
في كل منها فصله فالعلة في وجوده في الواجب فصل الحرج على الترك فاذا زال ذلك الفصل
زال الجواز ضرورة زوال المعلول بزوال علته واجاب اولا بانا لا نسلم ان الجنس يتقوم
بالفصل وتقرير ذلك محال على الكتب الحكمية ولئن سلمنا انه علة له فلا يلزم من تسليم انه
يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس لجواز نيابة فصل اخر خلف ذلك الفصل وهو
عدم الحرج على الترك فانه اذا ارتفع قيد الوجوب بقي مطلق جنس الجواز ولا دليل على الحرج
فيتقوم بفصل عدم الحرج ولا يكون جنسا مجردا واعلم ان خلاف الاصوليين في هذه
المسألة يناظر اختلاف الفقهاء في انه اذا بطل الخصوص هل يبقى العموم وذكر فيمن صلى
الظهر قبل الزوال فانها لا تنعقد ظهرا وفي انعقادها نفلا هذا الخلاف ويضاهيه
مسائل منها اذا احال المشتري البائع بالثمن على رجل ثم وجد بالمبيع عيبا فرده فالاصح
ان الحوالة تبطل وهل للمحتال قبضه للمالك بعموم الاذن الذي تضمنه خصوص الحوالة
فيه هذا الخلاف ومنها اذا عجل الزكاة بلفظ هذه زكاتي المعجلة فقط فهل له الرجوع
اذا عرض مانع اصح الوجهين نعم والثاني يقع نفلا وقربهما امام الحرمين من القولين فيما اذا
نوى الظهر قبل الزوال هل تنعقد نفلا ومنها الصحيح انه لا يصح تعليق الوكالة
على شرط ولو علق وتصرف الوكيل بعد حصول الشرط فاصح الوجهين الصحة لان الاذن
حاصل وان فسد العقد وخالف الشيخ ابو محمد وقال الاعتبار بما يتضمنه العقد
الفاسد من الاذن ومنها لو قالت وكلتك بتزويجي قال الرافعي والذين لقيناهم من الائمة
لا يعتدون به اذنا لان توكيل المراة في النكاح باطل قال لكن الفرع غير مسطور ويجوز
ان يعتد به اذنا لما ذكرناه في الوكالة قلت ويتجه بناء فرع على هذا
الاصل لم ار من بناها منها قال الماوردي اذا فسدت الشركة بطل اصل الاذن
في التصرف ولم يجز لواحد منهما التصرف في جميع المال ويتجه لكان يحكم بجريان الخلاف في
الوكالة ومنها اذا باع بلفظ السلم فانه ليس بسلم قطعا وفي انعقاده بيعا قولان
اظهرهما لا وبناهما الاصحاب على ان الاعتبار باللفظ او المعنى وصحة بناؤهما على هذا الاصل

ايضا ومنها اذا شرطا الخيار لثالث وابطلناه فجعل يكون الخيار لهما لكونهما شرطاه
مطلق الخيار بحث فيه هذا البناء ومنها اذا احال بالدراهم على الدنانير او بالعكس لم
يصح سواء قلنا الحوالة استيفاء ام اعتياض قال صاحب التتمة ويتجه على قولنا انها غير
صحيحة ان الحوالة تتحول بها من الدنانير الى الدراهم وبالعكس وللبائع اذا جرت فهو حوالة
على من لا دين عليه وفيها خلاف **قلت** وانما يكون حوالة على من لا دين عليه بطلان
خصوص الحوالة على الوجه الذي اورده اذا قلنا ان الخاص اذا ارتفع يبقى العام **قال**
السابعة الواجب لا يجوز تركه قال الكعبي فعل المباح ترك الحرام وهو واجب قلنا لا بل به
يحصل **قلت** المقصود بهذه المسئلة ان ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا والخلاف في هذا الفصل
مع قرينه الاولى الكعبية منقول من قول ابي القاسم الكعبي وهو البلخي وسيعيه انكار
المباح وقد خالفوا في ذلك عصابة المسلمين حيث اجمعوا على انقسام الاحكام
الخمسة ولا بد من تلخيص محل النزاع ليقع الحجاج على محز واحد واعلم ان انكار المباح يحتمل
وجهين احدهما انه ليس فعل من افعال المكلفين بمباح اصلا وقد صرح بحكاية هذا عن
الكعبي جماعة منهم امام الحرمين في البرهان فانه قال ان الكعبي ينكر المباح في الشريعة وكذلك
نقل ابو الفتح بن برهان في الوجيز والامدي وغيرهم وهذا ظاهر الفساد والثاني وهو الذي
اشعر به دليله ان كل فعل يوصف بانه مباح باعتبار ذاته فهو واجب باعتبار انه يترك
به الحرام ولا يكون الكعبي حينئذ مصاحبا بانكار المباح وقد نقل عنه القاضي في مختصر التقريب
والغزالي في المستصفى ان المباح مامور به دون الامر بالندب والندب دون الامر بالايجاب
وصرح في مختصر التقريب بانه لا يسمى المباح واجبا ولا الاباحة ايجابا اذا عرفت ذلك فقد
استدل الكعبي في هذا بان فعل المباح ترك الحرام لانه ما من مباح الا وهو ترك المحظور
وترك الحرام واجب فيلزم ان يكون فعل المباح واجبا من جهة وقوعه تركا للمحظور
واجاب عنه المصنف بانا لا نسلم ان فعل المباح هو نفس ترك الحرام يعني انه يلزم من فعل
المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بواجب او مندوب
فلا يكون المباح ترك الحرام بل شيئا يحصل به تركه لما عرفت من ان تركه قد يحصل
به وقد يحصل بغيره فلم ينحصر تركه في المباح وقد ضعف الامدي وغيره هذا الجواب
وقال هو صادر ممن لم يعلم غور كلامه فانه اذا ثبت ان ترك الحرام واجب وانه لا
يتم بدون التلبس بضد من اضداده وقد تقرر ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فالتلبس بضد من اضداده واجب غايته ان الواجب من الاضداد غير معين قبل تعيين
المكلف

المكلف له ولكن الاخلاف في وقوعه واجبا بعد التعيين وقال الاخلاص عنه الا بمنع وجوب
المقدمة قال وغايته ما الزم انه لو كان الامر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم اذا
ترك به محرم اخر كالزنا اذا حصل به ترك القتل ان يكون واجبا وكان يجب ان
تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عند ما اذا ترك بها واجبا اخر وله ان يجيب
بانه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر الى جهتين مختلفتين
كما في الصلاة في الدار المغصوبة قال وبالجملة ان استبعد فهو في غاية الغوص والاشكال
وعسر ان يكون عند غيري حله **قلت** وهذا صحيح والذي نقول للكعبي نحن لا ننكر
ان الاباحة يقع ذرايع الى الانكفاف عن غيرها ووقوعها كذلك لا يخرجها عن ان تكون
في نفسها مباحة وترك الحرام الذي لزم عن فعل المباح ليس هو نفس فعل المباح بل امر وراءه
وان زعم انها ذات جهتين فلا نسازعه في ذلك ولكن ننكر عليه تخصيصه المباح بذلك وقد
بينا انه لا يختص به ونعظم النكير عليه في انكاره اصل المباح في الشريعة ان صح عنه وما
ذكره من الدليل لا يقتضي ذلك **قال** وقالت الفقهاء يجب الصوم على الحائض
والمريض والمسافر لانهم شهدوا الشهر وهو موجب وايضا عليهم القضاء بقدره
قلنا العذر مانع والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب **ش** الفرقة الثانية كثير من الفقهاء
فانهم خالفوا في ذلك وزعموا ان الصوم واجب على الحائض والمريض والمسافر مع انهم
يجوز لهم تركه وقد احتجوا على مذهبهم بان هؤلاء شهدوا الشهر فيجب الصوم عليهم لقوله
تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وبان القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم وذلك
دليل على انه بدل عنه واجاب عن الاول بان شهود الشهر انما يكون موجبا للصوم
عند انتفاء الاعذار والعذر هنا قائم اما في الحائض فلان الشرع منعها من الصوم واما
في المسافر فلانه جعل السفر مانعا من تحتم الصوم فيه واما في المريض فلعدم القدرة ان
كان عاجزا او بمنع الشرع ان افضى به الى الهلاك نفسه او بمنع الشرع من الايجاب
كالمسافر ان لم يفض الى ذلك وعن الثاني بان القضاء انما يتوقف على تحقق سبب الوجوب
في الوقت ولا يتوقف على وجوب الاداء والا لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت
لعدم تحقق الوجوب عليه لافضائه الى تكليف الغافل وذهب الامام الى انه لا يجب على الحائض
والمريض البتة ويجب على المسافر صوم احد الشهرين اما الحاضر او اخر غيره وايهما اتى
به فهو الواجب كما في الكفارات ونقل الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع هذا عن بعض الاشعرية

فان قلت هذا مدخول لان المريض يجوز له الصوم كالمسافر فليسوا الامام بينهما قلت
المريض ان افضى به الصوم الى هلاك نفسه او عضوه فانه يحرم عليه الصوم ويساوى الحايض
والحالة هذه وان لم يفض به الى ذلك بل خاف منه [illegible] مجرد زيادة العلة او طول البرء
فالمسئلة مختلف فيها وكذا الوجهان في المريض المخوف ولعل الامام يرى في مثل هذه الصورة انه
لا يجوز له الافطار فلا يعترض عليه وقد قال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع ان الخلاف في
هذه المسئلة مما يعود الى العبارة ولا فايدة له لان تاخير الصوم حالة العذر جايز بلا
خلاف والقضا بعد زواله واجب بلا خلاف قلت وقد نقل ابن الرفعة ان بعضهم
قال يظهور فايدة الخلاف اذا قلنا انه يجب التعرض للادا والقضا في النية وقد يقال يظهر
فايدة الخلاف ايضا فيما اذا طافت المراة ثم حاضت قبل ركعتي الطواف هل تقضيهما فقد حكى
النواوي في شرح المهذب عن ابن القاص والجرجاني في المعاياة ان ركعتي الطواف تقضيهما
الحايض لانهما لا يتكرران وقال وانكر الشيخ ابو علي السنجي هذا وقال الوجوب لم يكن في زمن
الحيض فكيف يسمى قضا قال النواوي وما قاله ابو علي هو الصواب لان ركعتي الطواف لا يدخل
وقتهما الا بالفراغ من الطواف قال فان قدر انها طافت ثم حاضت عقيب الفراغ من الطواف
صح تكراره ان يسمى فعلهما تيوب ركعتي الطواف في هذه الصورة قال
الباب الثاني فيما لا بد للحكم منه وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه وفيه ثلاثة فصول
الاول في الحاكم وهو الشرع دون العقل لما بينا من فساد الحسن والقبح العقليين في كتاب
المصباح ش هذا الباب معقود لاركان الحكم وهي ثلاثة الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به
الاول في الحاكم وهو الشرع ولا يفتح لغيره وذهب المعتزلة الى ان العقل له صلاحية الكشف
عنهما وانه لا يفتقر الى معرفة احكام الله تعالى الى ورود الشرايع وانما الشرايع مؤكدة
الى ما قضت به العقول اما بالضرورة كحسن الصدق النافع او ما استعانه الشرع كحسن
الكذب النافع او ما استعانه كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح اول يوم من شوال واعلم
ان الحسن والقبح قد يراد بهما كون الشي ملايما للطبع ومنافرا او كون الشي صفة كمال
او صفة نقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في كونهما عقليين انما النزاع
في كون الفعل متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا ولذلك قال القاضي في مختصر التقريب انما
القصد بحصر ما الحسن في قضية التكليف وقبح وتفاصيل هذه المسئلة وحجج الاصحاب
فيها مبسوطة في الكتب الكلامية والمصنف احال في ذلك على كتابه مصباح الارواح
فان قلت قد علم مذهب اهل السنة رضي الله عنهم في ان الاحكام انما تعلم من جهة الشرع
ولا

[illegible]

ولا شي منها عقلي فما معنى ما ياتي في عبارة اهل السنة من الفقها من قولهم هذا حرام بالعقل
وهذا جايز بالعقل وما شابه ذلك قلت هذا سؤال لا عرض صحيح في الجواب عنه لوقوف
جماعة من الشادين في الفقه على امثال هذه العبارة ووقوع الريب في قلوبهم من قايلها والكلام عليه
وان كان كالدخيل في هذا الشرح الا ان غيرنا لا يقوم به فلنفرده لطالبه فنقول المراد من
ذلك اما القياس واما ان القاعدة الكلية لما ثبتت من الشرع ورايت الفرع الجزئي من
جملة اقسامها ادرك العقل دخوله في القاعدة فقيل ثبت بالعقل وهذا معناه كما تقول الوتر
يصلى على الراحلة وكلما يصلى على الراحلة فهو سنة فالوتر سنة بالعقل بمعنى العقل ادرك
النتيجة لانه جعل الوتر سنة ومن هذا القبيل ان الشافعي رضي الله عنه اطلق القول في المختصر بتعصية
الناجش وهو الذي يزيد في ثمن السلعة المعروضة للبيع وهو غير راغب فيها ليخدع الناس
ويرغبهم فيها وشرط في تعصية من باع على بيع اخيه ان يكون عالما بالحديث الوارد فيه
قال الشارحون السبب فيه ان النجش خديعة وتحريم الخديعة واضح لكل احد معلوم من الالفاظ
العامة وان لم يعلم هذا الخبر بخصوصه والبيع على بيع الاخ انما عرف تحريمه من الخبر الوارد
فيه فلا يعرفه من لا يعرف الخبر وذكر بعضهم ان تحريم الخداع يعرف بالعقل وان لم يرد شرع
واعترض الرافعي رحمه الله على هذا بانه ليس معتقدنا ولكن الجمع بين كلام الشارحين وهذا
الكلام بان الخديعة لما كانت محرمة من الالفاظ العامة ادرك العقل تحريم النجش لان كل
نجش خديعة وكل خديعة حرام فالنجش حرام ومراده بقوله وان لم يرد شرع اي
خبر خاص لا القول بان العقل يحسن ويقبح كما فهمه الرافعي فان قلت فالبيع على بيع
الاخ اضرار وكما يعرف تحريم النجش من الالفاظ العامة في تحريم الاضرار قلت كذا اعترض
به الرافعي رحمه الله ولكن لقايل ان يقول لا نوجد البيع على بيع الاخ من الالفاظ العامة في الاضرار
بخلاف النجش والفرق ان النجش لا يجلب للناجش مصلحة لانه لا غرض له الا الزيادة في ثمن
السلعة ليجلب نفعا لصاحبها يلزم منه الاضرار بالمشتري وجلب منفعة لشخص باضرار اخر
حرام واضح من القواعد المقررة واما البيع على البيع فهو يدعو اخاه الى فسخ البيع
ليبيعه خيرا منه بارخص ففيه جلب منفعة له من حيث رواج سلعته وللمشتري
من جهة شرا الاجود بارخص فهاتان مصلحتان لم يعارضهما الا مفسدة وهي غير
محققة لجواز ان البايع الاول يبيع سلعته اذا فسخ البيع فيها من مشتر اخر بذلك
الثمن او ازيد فلا يلزم من تحريم جلب منفعة واحدة لا زمها وقوع مفسدة
في صورة النجش تحريم جلب منفعة اثنين بمجرد ظن ترتب مفسدة عليها فوضح

ان العقل لم يكن قبل ورود الخبر الخاص في البيع على البيع ليدرك حرمته لما ذكرناه
بخلاف النجس واعلم ايضا انه ياتي في عبارات بعض الاصحاب مما يوجد منه قاعدة
التحسين والتقبيح او يستلزم قاعدة التحسين والتقبيح كقول ابي العباس بن سريج وابي علي
بن ابي هريرة والقاضي ابي حامد المروزي ان شكر المنعم واجب عقلا وقول القفال ان القياس يجب
العمل به عقلا وقوله ان خبر الواحد يجب العمل به عقلا الى غير ذلك من المسايل وسببه
كما قال الاستاذ ابو اسحق في كتابه في اصول الفقه في مسالة شكر المنعم هذه الطايفة من
اصحابنا انما ذهبنا الى هذه الاراء لانهم كانوا يطالعون كتب المعتزلة لسعتهم في مسايل
هذا العلم فربما عثروا على هذه العبارة وهي شكر المنعم على النعمة قبل ورود السمع
فاستحسنوها فذهبوا اليها ولم يقفوا على القبايح والفضايح التي تحتها هذا كلام
الاستاذ وكذلك ذكر القاضي ابو بكر في التقريب الذي اختصره امام الحرمين في
كتابه التلخيص في مسالة حكم الافعال قبل ورود الشرع فانه قال مال بعض الفقها
الى الحظر وبعضهم الى الاباحة وهذا العقلهم عن تشعب ذلك عن اصول المعتزلة مع
علمنا بانهم ما انتحوا مسالكهم وما اتبعوا مقاصدهم انتهى وهذه فايدة جليلة

قال رحمه الله فرعان على التنزل الاول شكر المنعم ليس بواجب
عقلا فلا تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولانه لو
وجب لوجب اما لفايدة المشكور وهو منزه او للشاكر في الدنيا وانه مشقة بلا حظ
او في الاخرة ولا استقلال للعقل بها ش هذان فرعان على قاعدة الحسن والقبح جرت
عوايد الاصحاب بذكرهما بعد ابطال مذهب المعتزلة فيها لشدة مخالفة مذهب المعتزلة
بالنسبة اليهما ولهذا يقال انهما على التنزل اي الافتراض والتكلف في النزول عن المذهب
الحق الذي هو في الذروة الى مذهبهم الباطل الذي هو في الحضيض الاول شكر المنعم غير واجب
عقلا خلافا للمعتزلة وبعض الحنفية واما وجوبه شرعا فمتفق عليه والمراد بوجوب
الشكر عقلا انه يجب على المكلف تجنب المستقبحات العقلية وفعل المستحسنات العقلية
كذا نقله بعض اصحابنا عنهم قال صفي الدين الهندي ولا يبعد ان يراد به ما يراد به
في الشرع وهو ان الشكر يكون باعتقاد ان ما به من نعمة فمن الله وانه المتفضل بذلك
عليه فان نعمة الخلق والحياة والصحة غير مستحق عليه وفاقا ويكون بالفعل وهو بامتثال
اوامره واجتناب مناهيه وبالقول وهو ان يتحدث بنعمة ربه واحتج في الكتاب
على ما ذهب اليه بوجهين الاول قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ووجه

الدلالة

الدلالة فيه ظاهرة وتقريره انا متفقون على القول بالحسن والقبح والشرع على القول بان العقل
حكم كاشف وقد اخبر ان التعذيب منتف قبل البعثة فدل على ان العقل اقتضى ذلك ولو وجب
شكر المنعم لحصل التعذيب بتركه ولم يتوقف على بعثة الرسل فاضبط هذا التقرير ولا تعدل
به والثاني انه لو وجب لوجب لفايدة اذ التفريع على القول بقاعدة الحسن والقبح والايجاب
على القول بها يستدعي فايدة وان شيت قلت لو وجب لوجب اما لا لفايدة وهو
عبث مستقبح عقلا ولكن يلزم على هذا ان يكون المصنف اخل باحد الاقسام واما الفايدة
عايدة الى المشكور وهو الله سبحانه وتعالى وهو محال لتنزهه سبحانه وتعالى عن الفوايد
والاغراض او عايدة الى العبد الشاكر في الدنيا وهو ايضا باطل لانه مشقة وكلفة
على النفس من غير حظ ونفع او عايدة اليه في الاخرة وهو ايضا باطل اذ لا استقلال
للعقل بمعرفة الفوايد الاخروية وقد اعترض على هذا بانه ان اريد بان العقل
لا يستقل بمعرفة الفوايد الاخروية على وجه التفصيل فهو مسلم لكن ليس من شرط
الوجوب العلم بالفوايد التفصيلية وان اريد الاجمالية فلا نسلم ان العقل لا يستقل
بمعرفتها وذلك لان القول في هذا مبني على قاعدة الحسن والقبح وهي تقطع باتصال
الثواب بفعل الواجبات العقلية والعقاب بتركها ولقايل ان يقول العقل لا يستقل
بادراك الاخرة وكيف يستقل بالحكم بوجود دار اخرى مخلوقة للجزا والاحسان
واذا لم يستقل بادراكها لم يحكم بما يترتب عليها **قال** قيل يدفع
ظن ضرر الاجل قلنا قد يتضمنه لانه تصرف في ملك الغير وكالاستهزا لحقارة الدنيا
بالنسبة الى كبريايه ولانه ربما لا يقع لايقا فيستعض بالوجوب الشرعي قلنا
ايجاب الشرع لا يستدعي فايدة ش اعترض على الوجه الاخير بوجهين احدهما
انا نقول بعود الفايدة الى العبد الشاكر في الدنيا قوله مشقة بلا حظ قلنا
لا نسلم انه لا حظ له في الشكر وذلك لان فايدة الشكر اندفاع ظن العقاب في الاخرة
على تركه لان العقاب على ترك الشكر احتمال راجح يوجب للنفس القلق وعدم الطمانينة
بل مجرد توهم العقاب قد يحصل منه ذلك واجاب المصنف بان ترك الشكر كما انه يستلزم
ما ذكرتم كذلك الاقدام عليه وذلك لان من اقدم على الشكر فقد استعمل الاعضا
والقوى المملوكة لربه سبحانه وتعالى وتصرف فيها بغير اذنه والتصرف في ملك
الغير بغير اذنه يوجب ما ذكرتم وايضا فالشاكر لانه تعالى منزل منزلة

المستهزئ بالمنعم لان نعم الدنيا وان جل خطبها فهي بالنسبة الى كبريائه تعالى اقل من
لقمة بالنسبة الى ملك عظيم لان نسبته ما لا يتناهى الى مثله اقل من نسبته الى ما لا نهاية
له ولا ريب في ان القايم في المحافل بشكر الملك بسبب ما اسداه اليه من لقمة خبز معدود من
المستهزئين مستوجب للتاديب وايضا فالشكر للملك العظيم انما يكون على وجه لايق بجنابه
وقد لا يهتدي العقول الى ذلك الوجه اللايق بجلاله سبحانه وتعالى فيستحق العقاب بسببه
فان قلت لما فسر الشكر باجتناب القبيح واتيان الحسن عقلا اندفع ما ذكرتم للعلم بالشكر
اللايق حينئذ كما هو فعلهم بعد ورود الشرع قلت هب ان الامر كما ذكرت
لكن الاتيان بما ذكرت من الشكر يتوقف على استقباح العقل وتحسينه وربما يستقبح
الحسن ويستحسن القبيح لان العقول غير معصومة عن الخطا لا سيما وقد تعارضت الاحتمالات
والمواظبة على الخدمة الحى من الاعراض والاهمال لا نقول ذلك في مشكور سره الشكر
وسوه الكفران والله تعالى منزه عن ذلك الوجه الثاني ان ما ذكرتم منقوض بوجوب الشكر
شرعا فلو كان ما ذكرتموه صحيحا لم يجب بعين ما قررتم بان يقال لو وجب شكر المنعم شرعا
لوجب لفايدة الى اخر ما ارديتم واجاب بان الدليل المذكور لا يطرد من الوجوب الشرعي
لانه لا يعلل احكام الله تعالى ولا افعاله فايجاب الشرع ليس لاستدعا فايدة بل له بحكم المالكية
ان يفعل ما يشا وهذا جواب صحيح ماش على اللايق باصول المتكلمين فانهم لا يجوزون
تعليل افعال الله تعالى وهو الحق لان من فعل فعلا لغرض كان حصوله بالنسبة اليه اولى
سوا كان ذلك الغرض عايدا اليه ام الى الغير واذا كان كذلك لا يكون ناقصا في نفسه
مستكملا بغيره تعالى الله عن ذلك واما قول المصنف في القياس تبعا للامام دل الاستقرا
على ان الله تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد تفضلا واحسانا فهو كلام الفقها والاطلاقهم
والصواب ما ذكره هنا قال الامام ابو الحسن الطبري المعروف بالكيا في تعليقه
في الاصول ومن خط ابن الصلاح نقلت ذلك مسالة شكر المنعم عن مسالة التحسين
والتقبيح بانا انا نقول ليس الشكر اللفظ بما معناه قالوا المعرفة قلنا المعرفة
ثمرة الشكر فكيف يكون نفس الشكر ولا بد ان يتقدم على الشكر فانما يشكر من عرف
قالوا فلا نطول بعني بالشكر ما تعنون انتم قلنا الشكر عندنا امتثال اوامر الله
واجتناب نواهيه قالوا نحن نقول ان الشكر هو الاقدام على المستحسنات واجتناب
المستقبحات قلنا فهذه مسالة التحسين والتقبيح بعينها ولذا اوردناها بالكلام
على قاعدة المتقدم فايدة الثاني الافعال الاختيارية قبل البعثة مباحة
عند

عند البصرية وبعض الفقها محرمة عند البغدادية وبعض الامامية وابن ابي هريرة وتوقف
الشيخ والصيرفي وفسره الامام بعدم الحكم والاولى ان يفسر بعدم العلم لان الحكم قديم عنده
ولا يتوقف تعلقه على البعثة لتجويزه التكليف بالمحال هذا الفرع في حكم الاشيا قبل
ورود الشرع وقد ذهب اهل السنة والجماعة الى انه لا حكم فيها لان الحكم عندهم عبارة
عن الخطاب على ما تقدم تفسيره فحيث لا خطاب لا حكم واما المعتزلة فقسموا الافعال الى اضطرارية
واختيارية الاول الاضطرارية وهي التي تقع بغير اختيار المكلف ولا قدرة له على تركها
كالتنفس في الهوا قال الامام وذلك مما لا بد من القطع بانه غير ممنوع الا اذا جوزنا تكليف
ما لا يطاق والثانية الاختيارية وهي الواقعة بارادة المكلف مع قدرته على تركها ومثل
لها باكل الفاكهة وبهذا تعرف ان القدر الذي لا يعيش المكلف بدونه من الاكل والشرب
وغيرهما من قسم الاضطراري ومنهم من جعل ما يحصل به الاغتذا من قسم الاختياري
المتنازع فيه وتبعهم المصنف كما ستراه في كلامه ان شا الله تعالى ولعل مرادهم بالاغتذا
ما يقع فوق الضرورة اذا عرفت ذلك فقد قسموا الاختيارية الى ما يقضي فيها العقل
بحسن او قبح واتبعوا فيها حكم العقل وتقسيمه اياها الى الاحكام الخمسة والى ما لا
يقضي العقل فيها بواحد منها وهذه صورة مسالة الكتاب فقوله الاختيارية احتراز
عن الاضطرارية وفايدة ان يقول التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح فنقول ذهبت معتزلة
البصرة وبعض الفقها من الشافعية والحنفية الى انها على الاباحة قبل ورود الشرع
وذهب معتزلة بغداد وبعض الامامية والشيخ ابو علي بن ابي هريرة من الشافعية
الى انها محرمة وقد سلف اعتذار القاضي والاستاذ عمن وقع في هذه المسالة بالاباحة
او حظر من الفقها وتوقف الشيخ ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي في ذلك والخلاف
في هذه المسالة جار في خطاب التكليف وخطاب الوضع على حد سوا وفسر الامام توقف
الشيخ بعدم الحكم اي بانتفا الاحكام وهذا ما قال النووي في اوايل باب الربا من شرح
المهذب انه الصحيح عند اصحابنا اعني انتفا الاحكام قال صاحب الكتاب والاولى تفسير
التوقف بعدم العلم اي بان لها حكما قبل ورود الشرع ولكنا لا نعلم ما هو وعلل ذلك بان
الحكم قديم عند الشيخ فتفسير التوقف بعدم الحكم يلزم منه ان يكون الحكم حادثا وهو
خلاف مذهبهم استشعر المصنف سوالا واجاب عنه وتقريره ان الحكم وان كان قديما

عند الشيخ لكن تعلقه حادث لانه متوقف على بعثة الرسل والمراد بانه لا حكم قبل ورود
الشرع انه لا تعلق ولا يكون تفسير التوقف بعدم الحكم مخالفا لمذهب الشيخ وتقرير جوابه ان
التعلق عند الشيخ لا يتوقف على البعثة لتجويزه التكليف بالمحال مجوزا ان يتعلق الحكم
بافعال المكلفين قبل ورود الشرع مع عدم شعورهم بذلك ولقائل ان يقول هو حينئذ
تكليف الغافل لا تكليف بالمحال بل الحق تفسير التوقف بعدم الحكم وبه صرح القاضي في مختصر
التكليف والتقريب فقال صار اهل الحق الى انه لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع وعبروا عن
نفي الاحكام بالوقف ولم يريدوا بذلك الوقف الذي يكون حكما في بعض مسائل الشرع وانما
عنوا به انتفا الاحكام انتهى وهو مصرح ببطلان ما ذهب اليه المصنف من التفسير وكذا
قال امام الحرمين في البرهان لا حكم على العقلا قبل ورود الشرع وليس مراده لا الوقف لعدم
الحكم وقال الغزالي ان ارادوا الاصحاب بالوقف ان الحكم موقوف على ورود السمع ولا حكم في
الحال فصحيح وان ارادوا عدم العلم فهو خطا فان قلت الوقف هو الامتثال عن الحكم
بشي ولا يناسب تفسيره بنفي بالجزم بان لا حكم قلت معنى الوقف يرجع الى ان
فعل المكلف قبل البعثة لا يوصف باباحة ولا حرمة لعدم التعلق به فالتوقف انما هو
في وصف الفعل لا في وجود الحكم وعدمه لكن لما كان السبب في هذا الوقف القطع بعدم الحكم
بمعنى عدم التعلق فسرنا التعلق بعدم الحكم تجوزا فان قلت هذا لا يجامع اختياركم
ان التعلق قديم قلت المراد بالتعلق هنا هو التعلق الذي يظهر اثره في المحكوم عليه وهو
منتف قبل البعثة فلذلك اخترنا انتفا الحكم قبل البعثة وفسرنا توقف الشيخ به فان قلت
هل الحكم بنفي الحكم قبل البعثة عقلي ام شرعي قلت هو عقلي لا شرعي بنفي ما يتبنه عليه
هنا ان ما نقله المصنف عن الامام ليس بجيد فانه حكى في المحصول قول الوقف ثم قال هذا الوقف
تاره نفسره بانه لا حكم وهذا لا يكون وقفا بل قطعا بعدم الحكم وتاره بانا لا ندري هل
هنا حكم ام لا وان كان هناك حكم فلا ندري انه اباحة او حظر انتهى فليس فيه اختيار
ما نقله المصنف عنه فان قلت ما عذر المصنف في ذلك قلت الظاهر انه اتبع صاحب
الحاصل حيث قال فيه التوقف مرة نفسره بانا لا ندري الحكم ومرة بعدم الحكم وهو الحق وظن
ان صاحب الحاصل اتبع الامام على عادته فنسب اختيار هذا القول الى الامام ويحتمل ان المصنف
وقف للامام على اختيار ذلك في كلام له غير هذا الموضع او انه اراد بالامام امام الحرمين
فانه اختار ذلك في البرهان حيث قال لا حكم على العقلا قبل ورود الشرايع وهما احتمالان
بعدان

بعيدان قال احتج الاولون بانه انتفاع خال عن امارة المفسدة ومضرة
المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره وايضا المواكل اللذيذة
خلقت لغرض لامتناع العبث واستغنائه تعالى وليس للاضرار اتفاقا فهو للنفع وهو
اما التلذذ او الاغتذا او الاجتناب مع الميل او الاستدلال ولا يحصل الا بالتناول
واجيب عن الاول بمنع الاصل وعدم الاوصاف والدوران ضعيف وعن الثاني بان فعله لا
يعلل بالغرض وان سلم فالحصر ممنوع ش احتج الاولون وهم القائلون بالاباحة بوجهين
احدهما انها انتفاع خال عن امارة المفسدة فان الكلام مفروض في فعل لا يظهر له مفسدة
وخال عن مضرة المالك لان المالك هو الله المنزه عن المضار المبرا عن المنافع فيكون
مباحة قياسا على الاستظلال بجدار الغير والاستضاءة بناره بغير اذنه فانه ابيح لخلوه
عن امارات المفسدة ومضرة المالك فلما وجدنا الاباحة دايرة مع هذه الاوصاف وجودا
وعدما والدوران يدور على علية المدار للداير دل على عليتها للاباحة الافعال وهي موجودة
في صورة النزاع فيلزم الاباحة فيها وتمثيل المصنف بالاقتباس فيه نظر لان الاقتباس
اخذ جزء من النار وهو لا يجوز بغير الاذن فالاولى التمثيل بالاستضاءة كما ذكرناه
وقد ذكر الرافعي جواز الاستظلال بجدار الغير والاستضاءة بناره والاستناد واسناد
الامتاع في اثنا كلامه في القسم الثاني في الجدار المشترك من كتاب الصلح وذكر القفال
المسلة في الفتاوى في واقعة جرت له مع السلطان محمود وانه يجوز السعي في ارض الغير
اذا لم يخش ان يتخذ بذلك طريقا ولا لزم منه ضرر قال وكذلك النظر في مراة الغير
والاستنارة بناره والاستظلال بجداره والالتقاط من حبوب الزرع المتناثر وذكر
القفال في الفتاوى ايضا انه يجوز اسناد خشبه الى جدار الغير الوجه الثاني ان
المواكل اللذيذه ان خلقت لا لغرض كان عبثا محالا وان خلقت لغرض فلا جايز ان يعود
الى الباري لتنزهه عن الاغراض فتعين ان يكون لغرضنا وليس هو للاضرار باتفاق العقلا
فهو حينئذ النفع وذلك النفع اما ان يكون دنيويا كالتلذذ والاغتذا او اخرويا يتعلق
بالعمل كالاجتناب لكونها ولها مفسدة مع الميل فيستحق الثواب باجتنابها او اخرويا
يتعلق بالعلم كالاستدلال بها على وجود الصانع وكمال قدرته وكل ذلك لا يحصل الا
بالتناول اما توقف التلذذ والاغتذا على التناول فواضح واما توقف الاجتناب عليه
فلان المكلف انما يستحق الثواب بتجنبها اذا دعت نفسه اليها وانما يكون ذلك

بعد التناول كذا قيل والحق ان تارك المعاصي امتثالا لامر الله تعالى مع عدم ميلانه اليها
يثاب على تركها بل هو عند قوم اعلا درجه من الذي فعلها ثم انزجر عنها واما توقف
الاستدلال فلانه انما يكون بعد معرفتها هذا تقرير الوجهين قال في الكتاب واجيب عن
الاول بانا لا نسلم ثبوت الحكم في المقيس عليه فان الاستظلال بجدار الغير والاقتباس
من ناره من جمله الافعال الاختياريه الداخله تحت صور النزاع ولين سلمنا ثبوت
الحكم في الاصل فلا نسلم انه معلل بهذه الاوصاف واستدلالكم على ذلك بالدوران
لا يفيدكم لان الدوران وان كان حجه فالظن الحاصل منه ضعيف لا يستدل بمثله على
هذه المسله واعلم ان هذا الاختلاف قوله في القياس بحجيه الدوران لان القايل بحجيته
معترف بانه جار في مجارى الظنون الضعيفه التي يستدل بها على الفروع الفقهيه
الحرسه دون المسايل الاصوليه واما من قال بانه مفيد للقطع فلا مبالاه بمعتقده
الفاسد واجيب عن الثاني بان الدليل المذكور مبني على تعليل افعال الله تعالى بالاغراض
وقد بينا فيما سلف انه لا يجوز تعليلها وللقايل ان يقول اذا كان الكلام في هذا الفرع
مفرعا على القول بقاعده التحسين والتقبيح وجب المشي فيه على قاعده القوم وهم يعللون
افعال الله تعالى ويدعون انها تابعه للمصالح ثم قال المصنف ولين سلمنا جواز تعليلها
فلا نسلم انحصار الغرض فيما ذكرتم وجاز ان يكون الغرض في خلقها هو التنزه بمشاهدتها
او غير ذلك **قال** وقال الاخرون تصرف بغير اذن المالك فيحرم كما في الشاهد
ورد بان الشاهد يتضرر بتصرفه دون الغايب اقول احتج القايلون بانها محرمه بان
الافعال الاختياريه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم قياسا على التصرف في ملك
الشاهد الذي هو الانسان بغير اذنه والجامع بينهما ورد هذا بالفرق وهو ان حرمه
التصرف في ملك الشاهد بغير اذنه انما كانت لتضرره بذلك وهذا بخلاف الغايب وهو
الله تعالى لتنزهه عن الاضرار وقد علم الواقف عن هذا ان رد المصنف على الفريقين انه يختار
الوقف واعلم انه لا خلاف في الحقيقه بين الواقفيه والقايلين بالاباحه كما قال امام الحرمين
قال فانهم لم يعنوا بالاباحه ورود خبر عنها وانما ارادوا استوا الامر في الفعل والترك
والامر على ما ذكروه نعم لو قال الواقفيه على المالك ان يبيح فهذا ينعكس الان عليهم بالتحكم
في تفاصيل النفع والضرر على من لا ينتفع ولا يتضرر **قال** تنبيه
عدم الحرمه لا يوجب الاباحه لان عدم المنع اعم من الاذن

هذا

هذا اشاره الى جواب عن سوال مقدر ذكره الفريقان على الواقفيه بمعنى لا حكم ولكن ان نقول
المصنف عبر عن ذلك هذا اذ هو لا يفسر التوقف بمعنى عدم الحكم بل بمعنى عدم العلم وتقرير
السوال ان الافعال ان كانت ممنوعا منها فهي محرمه والا فهي مباحه لان المباح هو ما اعلم
فاعله او دل على انه لا حرج في فعله ولا تركه ولا يلزم من عدم المنع الاذن لان عدم المنع
اعم من الاذن والعام لا يستلزم الخاص **قال** الفصل الثاني في المحكوم
عليه وفيه مسايل الاولى يجوز الحكم على المعدوم كما انا مامورون بحكم الرسول صلى الله
عليه وسلم اقول قال اصحابنا المعدوم يجوز ان يحكم عليه لا بمعنى انه حال كونه معدوما
يكون مامورا فانه معلوم الفساد بالضروره بل بمعنى انه يجوز ان يكون الامر
موجودا في الحال ثم ان الشخص الذي يوجد بعد ذلك يصير مامورا بذلك واما ساير
الفرق فقد انكروه وعظموا النكير على شيخنا ابي الحسن رضي الله عنه حتى انتهى الامر
انتهاء طايفه من الاصحاب عن هذا المذهب منهم ابو العباس القلانسي من قدماء الاصحاب
وقال كلام الله في الازل لا يتصف بكونه امرا ونهيا ووعدا ووعيدا وانما تثبت
هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين كما يتصف الباري بكونه خالقا رازقا
فيما لا يزال وجعل ذلك من صفات الافعال وهذا ضعيف لانه اثبات الكلام خارج عن كونه
امرا ونهيا ووعدا ووعيدا الى استيفاء اقسام الكلام وذلك مستحيل قطعا ولين
جاز ذلك فما المانع من المصير الى ان الصفه الازليه ليست كلاما ازلا ثم تستجد
كونها كلاما فيما لا يزال وذهب بعض الفقها كما حكاه القاضي في مختصر التقريب الى
ان الامر قبل وجود المامور امر انذار واعلام وليس بامر ايجاب وهو ضعيف لان
ما فروا منه في الايجاب يلزمهم في الاعلام لانه كما يستبعد الزام المامور يستبعد
اعلامه واحتج اصحابنا بان الواحد منا يصير مامورا بامر النبي صلى الله عليه وسلم
مع ان ذلك الامر ما كان موجودا الا حال عدمنا **قال** قيل الرسول
عليه السلام اخبر بان من ولد فان الله سيامره فلما امر الله في الازل معناه ان فلانا
اذا وجد فهو مامور بكذا قيل الامر في الازل ولا سامع ولا مامور عبث بخلاف
امر الرسول عليه السلام قلنا مبني على القبح العقلي ومع هذا فلا سفه ان يكون في
النفس طلب التعلم من ابن سيولد اقول اعترض الخصوم على الدليل المتقدم بانه
لا يصح قياس امر الله تعالى على امر الرسول صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله عليه

وسلم مبلغ لامر الله تعالى فيكون مخبرا عن الله بان فلانا اذا وجد والخرط في سلك
من تفهم الخطاب فالله يامره بكذا واذا كان كذلك لم يكن امرا للمعلوم بشي واجاب المصنف
بانا ايضا نقول امر الله في الازل معناه انه اخبر بان من سيوجد ويستعد لتعلق
الامر به يصير مامورا بامرى كما علم في امر الرسول صلى الله عليه وسلم فان قلت كما ذهب
اليه بعض الاشاعرة وضعفه الامام بوجهين احدهما انه ان كان مخبرا لنفسه فهو سفه
او لغيره فمحال اذ ليس ثم غيره ولهذا ذهب من صار الى ان كلام الله في الازل لم يكن امرا ولا
نهيا ثم صار فيما لا يزال كذلك واعترض عليه القرافي بانا نقول انه مخبر لنفسه والعاقل يستند
في فكره طول ليله ونهاره ولا معنى لذلك الا الاخبارات واجمع العقلا مع ذلك على حسنه
فلا يكون في حق الله تعالى قبيحا بل الله تعالى عالم بجميع معلوماته ومخبر عن كل معلوم مخبر
من صفاته واحواله ولا استحالة في ذلك ولم يزل الله تعالى في الازل مخبرا عن صفات كماله
ونعوت جلاله نفسه بكلامه النفسي ازلا وابدا ولا يسمع ذلك الا الله تعالى بسمعه القديم
والى هذا الاخبار اشار عليه السلام بقوله لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك
فالله تعالى يثني على نفسه دائما ازلا وابدا ولا معنى للثنا الا الاخبار قال وهذا واجب حق
لا ينكره الا من لم يرتض بالعلوم العقلية الكلامية والثاني من اعتراضي الامام انه ان
كان بمعنى الاخبار لم يقبل الصدق والكذب ولكان يلزم ان لا يجوز العفو لان الخلف في خبر الله
محال وهو ضعيف لانا نقول الامر عبارة عن الاخبار بنزول العقاب اذا لم يحصل عفو
ذكره الاصفهاني في شرح المحصول ثم اعترض الخصم على الجواب بان الامر بالمعنى الذي
ذكرتموه ايضا محال في حق الله تعالى دون رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه تعالى اذا اخبر
في الازل يكون مخبرا ولا سامع ولا مامور ولا منهي فصار كمن خلا بنفسه يحدثها وذلك
عبث بخلاف امر الرسول صلى الله عليه وسلم فان بين يديه من يسمع ويمتثل ويبلغ واجاب
بان تقبيح هذا مبني على مسئلة التحسين والتقبيح وهي منهدمة الاركان وللقائل ان يقول
ان سلم هذا فهو وصف نقص ولا خلاف كما سلف في ان التحسين والتقبيح على معنى صفات
الكمال والنقص عقلي وما تقدم من كلام القرافي يصلح جوابا هنا ثم اجاب المصنف ثانيا بان
امر الله تعالى هو الطلب القائم بذاته على راي اهل الحق ولا سفه في قيام طلب الفعل بذاته
ممن سيوجد كما انه لا سفه في ان يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد
ولو قدر بقا ذلك الطلب حتى يوجد الولد صار مطالبا بذلك الطلب ومامورا فكذلك
المعنى

المعنى القائم بذات الله تعالى الذي هو اقتضا الطاعة من العباد قديم تعلق بعباده على تقدير
وجودهم فاذا وجدوا صاروا مامورين بذلك الاقتضا وهذا الجواب صحيح الا ان قياس الغائب على
الشاهد لا يصح فلما لا نسلم انه يقوم بذات الاب طلب التعلم من ابن سيولد وان كان الغزالي في طائفة
قالوا ان ذلك ثبت للذاهبين الى كلام النفس بل نقول انما يقوم بذاته انه لو وجد لطلب منه فان قلت انما
كان ذلك لان الشاهد غالبا لا يستيقن في الوقت الفلاني لا محالة سيقدر بوجود ولد لكن ونحن نعرض مخصا
اخبره صادق بانه يولد لك غلام ولا بدع ان يقوم في نفسه والحالة هذه ما ذكرناه قلت
ولو فرض ذلك لم نسلم صحة قيام ذلك في نفسه وكيف يطلب ولا مطلوب منه فان قلت فما
الفارق والحالة هذه بين الغائب والشاهد حيث اجزتم صحة قيام ذلك بذات الله دون الشاهد
قلت الله تعالى ليس كلامه الا النفسي ولا يمكن ان يكون قيامه بذاته حادثا والا يلزم
ان يكون محلا للحوادث تعالى الله عن ذلك فلذلك لزم من ها هنا القدم فتبين انه مع امتناع كون كلامه
غير نفسي وامتناع كونه محلا للحوادث ان يكون الامر قائما بالذات في القدم وتعلقه بالمامور
حادث على حسب استعداده واما الشاهد الذي لا يستحيل على ذاته قيام الحوادث بها
وامره يصدق طورا باللسان وطورا بالجنان فلا ضرورة بنا الى ان نقدر قيام الطلب بذاته من
معدوم وما لنا لا نؤخره الى حين يوجد ذلك المعدوم فوضح السر في كون امر الله تعالى من الازل
وثبوت الفارق بين الغائب والشاهد وانه لا يصح قياس احدهما على الاخر وما ذكره الخصوم من
الحسن والقبح والهذيان والسفه والانتظام والاتساق في امر ولا مامور وغيرها كلها
من لغو المحدثات والعدم بتقدس عنه ونحو هذا ان من اخبار محيط علما بقطر البحار
واوراق الاشجار عد سفها واستقبح منه ما لا يعد بخلاف الرب سبحانه وتعالى فالمعدوم
الذي وجدانه متوقف على امره وقد قدر وجوده في وقت معلوم لا يتخلف عنه على صفة
معلومة لا انفكاك لها دون امره نازل عنده منزلة الموجود فهو يامره وينهاه
ولا قبح في هذا في جانب الباري سبحانه وتعالى وهذا واضح لمن تدبره ومن اراد الزيادة فالكتب
الكلامية التي وضعها اصحابنا بين اظهرنا وامام الحرمين قال ان هذا الموضع مما يستخير الله
فيه ونعد بالاملا مجموع عليه وقال قول القائل انه مامور على تقدير الوجود يلتبس اذا وجد
لم يبق معدوما ولا شك ان الوجود شرط في كون المامور مامورا واذا لاح ذلك بقي
النظر في امر بلا مامور وهو امعضل ارب فان الامر من الصفات المتعلقة وفرض

متعلق ولا متعلق له محال اسي وفيما اوردناه كفاية **فائدة** قال امام الحرمين في التلخيص
المختصر من التقريب والارشاد ذهب بعض من لا تحصيل له الى ان الامر انما يتعلق بالمعدوم بشرط ان
يتعلق بموجود واحد فصاعدا ثم يتبعه المعدومون على شرط الوجود وسقوط واضح
تنبيه قد يسال عن الفرق بين هذه المسالة وبين قولنا لا حكم على العقلا قبل ورود الشرع
فان الازل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد نفينا الاحكام قبل ورودهم ثم واثبتناها هنا
في الازل والجواب ما تقدم في خلال الكلام من ان معنى قولنا لا حكم قبل ورود الشرع ان الخطاب
انما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمنفي هناك تعلق الاحكام لا ذواتها والذي ندعيه هاهنا
في الازل ذواتها فلا تناقض بين الكلامين **قال** الثانية لا يجوز تكليف الغافل من
احال تكليف المحال فان اتيان الفعل امتثالا يعتمد العلم ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه السلام
انما الاعمال بالنيات ونوقض بوجوب المعرفة واجيب بانه مستثنى اتفق الكل حتى القائلون
بجواز التكليف بما لا يطاق على انه يشترط في المامور ان يكون عاقلا يفهم الخطاب او يتمكن من
فهمه لان الامر بالشي يتضمن اعلام المامور بان الامر طالب للمامور به منه سوا امكن حصوله
منه ام لم يمكن كما في التكليف بما لا يطاق واعلام من لا عقل له اعقل المامور به فعلى هذا
لا يجوز امر الجماد والبهيمة لعدم العقل والفهم التامين وان كانا مستعدين لهما وقد
نسب المصنف امتناع تكليف الغافل الى من يحيل تكليف المحال وهو يفهم ان الذي لا يحيله لا
يمنعه وليس الامر كذلك بل المختار منعه وان فرعنا على صحة التكليف بالمحال وعلى المصنف
في قوله تكليف المحال معترض اخر وهو ان تكليف المحال هو ما رجع الى المامور به هو تكليف
الغافل فكان الاولى ان يقول التكليف بالمحال واستدل المصنف على المختار بان مقتضى التكليف
الاتيان بالمامور به على وجه الامتثال للامر وذلك لا يتصور الا اذا علم المكلف ان
المكلف امره به والغافل لا يعلم ذلك فلا يمكنه الاتيان بالمامور به على جهة الامتثال
قوله ولا يكفي مجرد الفعل هذا جواب عن سوال مقدر تقديره اما لا نسلم توقف الاتيان
بالمامور به على العلم لجواز ان يصدر منه ما كلف به من غير علم وتوجيه الجواب ان مجرد
الاتيان بالمامور به لا يكفي في حصول الامتثال بل لا بد معه من النية لما ثبت من قوله
صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وقد نقض الخصم هذا الدليل بوجوب معرفة الله
تعالى فانها واجبة ولا يمكن ان يكون وجوبها بعد حصولها للزوم تحصيل الحاصل
واذا كان قبل حصولها استحال معرفة هذا الامر لان معرفة امر الله بدون معرفة
الله

استحال فقد كلف بما هو غافل عنه واجاب المصنف بانه مستثنى من القاعدة لقيام
دليل عليه تخصه وقد ضعف هذا الجواب بان النقض ولو بصورة قادح في الدليل
وقيل الحق في الجواب ان يقال اختار ان التكليف وارد بها ويرد حينئذ حصول العلم
ولا يلزم تحصيل الحاصل لجواز ان يكون المامور به معلوما بوجه ما ويكون التكليف
واردا بتحصيل المعرفة من غير ذلك الوجه وقد صرح شراح الكتاب وغيره بان الذي نص
عليه الشافعي رضي الله عنه ان السكران مخاطب مكلف ولكن الاصوليون على طبقاتهم منهم
القاضي في مختصر التقريب صرحوا بخروج السكران الخارج عن حد التمييز عن قضية
التكليف والتسوية بينه وبين سائر من لا يفهم قال الغزالي بل السكران اسوأ
حالا من النائم الذي يمكن تنبيهه واما ان يكون ما قاله الشافعي قولا ثانيا مفصلا
بين السكران وغيره للتغليظ عليه او يحمل قوله على السكران الذي لا ينسل
عن رتبة التمييز دون الطافح المغشي عليه ولا ينبغي ان يظن ان في ذلك ان الشافعي
يجوز تكليف الغافل مطلقا فقدره رضي الله عنه يجل عن ذلك والظاهر الراجح عندنا
ان الشافعي فصل بين السكران وغيره ثم انا نقول لعل ذلك هو الحق الذي نص عليه
لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فان قلت لعل المراد
بالسكران في الاية النشوان الذي لا ينسل عن رتبة التمييز قلت هذا التاويل ينافي
سياق الاية فان الرب تعالى قال حتى تعلموا ما تقولون ولبس عندي على من قال ان السكران
مكلف الا اشكال دقيق لولاه لجزمت القول بانه مكلف وهو انه يلزم من قال انه
مكلف ان نامره بالوضوء ونطالبه بالصلاة ويرد عليه اذن قوله تعالى لا تقربوا
الصلاة وانتم سكارى فان تحريم الصلاة عليه لا يجامع مطالبته بها لانه يصح نفيهما
للفرق بين من يكلفه بقول الله قد خاطبه ومن يمنع بقول قد امره بان لا يقرب
الصلاة فان قلت كيف لا يكلفون النائم وهو يضمن ما يتلفه في نومه ويقضي
الصلوات التي مر عليه مواقيتها الى غير ذلك من الاحكام قلت الذي قلناه انه لا
يخاطب في حال نومه ولكن يتوجه عليه الخطاب بعد ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم
من ترك صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان قلت انما يخاطب في اليقظة
بسبب ما تقدم في النوم قلت مقصودنا نفي الخطاب في حال النوم فاما ثبوت

اشيا تستند اليها تثبت الاحكام في اليقظة فمما لا ننكره ونوضح هذا ان
الصبي الذي لا يميز لو اتلف شيئا لطالبناه ببدله فوجوب الزكوات والغرم والنفقات
ليس من التكليف بل الاتلاف وملك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمة
الصبي بمعنى مخاطبة الولي في الحال بالادا او مخاطبة الصبي بعد البلوغ وذلك
غير محال وليس كقولك لمن لا يفهم افهم فان اهلية ثبوت الاحكام في الذمة يستفاد
من الانسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي يفهم التكليف في ثاني الحال
حتى ان البهيمة لما لم يكن لها قوة فهم الخطاب بالفعل ولا بالقوة لم يتهيا لاضافة
الحكم الى ذمتها بخلاف النطفة التي في الرحم اذ ثبت لها الملك بالارث والوصية
والحياة غير موجودة بالفعل ولكن بالقوة وكذا الصبي مصيره الى العقل
فصح اضافة الحكم الى ذمته ومطالبته في ثاني الحال ولم يصلح للتكليف في الحال
فان قلت لو انتفخ ميت وتكسر بسبب انتفاخه قارورة فينبغي ايجاب ضمانها
كالطفل يسقط على قارورة قلت يحتمل ان يقال بذلك وان يطالب به
الورثة كما يجب الضمان على العاقلة والفعل لم يصدر منهم ولكن قال الاصحاب لا يجب
وفرقوا بينه وبين الطفل بان للطفل فعلا بخلاف الميت وايجاب الضمان على من لا فعل
له غير معقول وهو متجه فان قلت فالصبي المميز يفهم الخطاب فلم منعت تكليفه
قلت العقل لا يمنع منه ولكن الشرع رفع ذلك عنه بقوله صلى الله عليه وسلم
رفع القلم عن ثلاث الحديث وقد قال البيهقي ان الاحكام انما تعلقت بخمس عشرة سنة
من عام الخندق وانها كانت قبل ذلك تتعلق بالتمييز وبهذا الجواب عن سؤال من
يقول الرفع يقتضي تقدم وضع ولم يتقدم على الصبي وضع فان قلت ما الحكمة في
تقدير الرفع بالبلوغ وهو اذا قارب البلوغ عقل قلت قال القاضي
ابو بكر ان عدم بلوغه دليل على قلة عقله وهو تصريح منه بان العقل يزيد
ويكمل باللحظة وليس بجيد كذا قال الغزالي لان انفصال النطفة لا يزيده عقلا
لكن حط الخطاب عنه تخفيفا وزيادة العقل ونقصانه الى الحد الذي نيط به التكليف
امر خفي لا يمكن الاطلاع عليه بغتة لكونه يزيد على التدريج وقد علم من عوايد
الشرع انه يعلق الحكم على مظانها المنضبطة لا على انفسها والبلوغ مظنة كمال
العقل

العقل يعلق الشارع الامر عليه وان جاز وجود الحكمة قبله بلحظة او بعده بلحظة وفي
الشريعة صور كثيرة تضاهي ذلك بل ربما تتخلف الصورة عن الحكمة بحيث ينتفي الوصف فيها
كضرب من التعبد وفي ذلك فروع منها لو كمل وضوء الا احدى الرجلين ثم غسلها وادخلها
الخف فانه ينزع الاولى ثم يلبسها لتكون قد ادخلهما على طهارة كاملة ومنها لو
اصطاد صيدا وهو محرم ولا امتناع لذلك الصيد فانه يرسله وياخذه اذا شا ومنها
اذا تيقن عدم الماء حواليه فانه على وجه يلزمه الطلب وقد وعدنا في الاشباه والنظاير
بكله الله تعالى كثيرا فان قلت كيف امر الصبي بالصلاة وهو ابن سبع وضربه عليها
وهو ابن عشر قلت قد علمت ان العقل بعد بلوغه سن التمييز لا يمنع من ذلك
ومن محاسن الشريعة النظر في مصلحته وتمرينه على ما يخاطب به حتما فيما يؤول وليس
المقصود من هذا الخطاب غير ذلك ولذلك لا نقول انها واجبة عليه بل على الولي ان
يامر بها ولا يبعد على الصبي في اجره بتركها والله اعلم فان قلت كيف منعتم تكليف الغافل
الداخل في قالب الموجودات وجوزتم تكليف المعدوم قلت تكليف المعدوم بمعنى تعلق
الخطاب به في الازل على تقدير وجوده والمنع من تكليف الغافل انما هو في زمن غفلته
فان قلت الدهري مكلف بالايمان وهو لا يعرف المكلف فكيف يفهم الخطاب التكليف
قلت المعتبر التمكن من الفهم وهو متمكن بواسطة النظر قال
المسالة الاكراه الملجي يمنع التكليف لزوال القدرة ش الاكراه ان انتهى الى حد الالجا بحيث
صارت نسبته وفعلهما الى الفعل المكره عليه كنسبة المرتعش الى حركته منع التكليف
من المكره عليه او ضده والقول في جوازه مبني على التكليف بما لا يطاق واستدل
المصنف على امتناعه بزوال القدرة فان الفعل يصير واجب الوقوع ويصير عدمه
ممتنعا والتكليف بالواجب والممتنع تكليف بما لا يطاق وقال القاضي في مختصر
التقريب ان هذا القسم لا يسمى عند المحققين اكراها فان الاكراه لا يتحقق الا مع تصور
اقتدار فلا يوصف ذو الرعشة الضرورية بالاكراه وانما المكره من يخوف ويضطر
الى ان يحرك يده على اقتدار واختيار وقد ذهب اصحابنا الى ان ذلك لا يمنع التكليف
صرح به طوايفهم القاضي وامام الحرمين وابو اسحق الشيرازي والغزالي وجماعة ومال
اليه الامام وذهب المعتزلة الى انه يمنع التكليف وهذا ما افهمه كلام المصنف

كما نقله جماعة وحكاه امام الحرمين عنهم ان المكره على العبادة لا يجوز ان يكون
مكلفا بها قال وبنوا ذلك على اصولهم في وجوب اثابة المكلف والمحمول على الشيء لا
يثاب عليه قال وقد الزمهم القاضي المكره على القتل فانه منهي عنه واثم به لو اقدم
عليه وهذه هفوة عظيمة فانهم لا يمنعون النهي عن الشيء مع الحمل عليه فان ذلك
اشد في المحنة واقتضاء الثواب وانما الذي منعوه الاضطرار الى فعل مع الامر به
انتهى وقد تابع القاضي جماعة من الاصحاب على الزام المعتزلة بذلك وهو صحيح وما ذكره
امام الحرمين حق من هذا الوجه ولكن الملزوم لم يوردوه على هذا الماخذ بل هو من
جهة انهم منعوا ان المكره قادر على عين الفعل المكره عليه فيلزمون انه قادر
لان المعتزلة كلفوه بالضد وعندهم ان الله تعالى لا يكلف العبد الا بعد خلق القدرة
على الفعل والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده فاذا قدر على ترك القتل قدر على
القتل قال الغزالي وهذا ظاهر ولكن فيه غموض وهو ان الامتثال انما يكون طاعة اذا كان
الانبعاث له بباعث الامر والتكليف دون باعث الاكراه فاذا اتى بالفعل مع الاكراه
ان اتى به لداعي الاكراه فلا يكون مجيبا داعي الشرع وان اتى به الشرع صحيح قال
بعض المتاخرين وهذا الذي ذكره انما هو في العبادات المشروط فيها النية اما ما
لا يشترط فيه النية كرد المغصوب والودائع وتسليم المبيع وحبس المعتدة فالمقصود
منه واقع قصد او لم يقصد فيخرج عن عهدة التكليف مع الاكراه هذا كلام الاصوليين
واما الفقهاء فقالوا لا يباح بالاكراه الزنا والقتل ويباح شرب الخمر والافطار
واتلاف مال الغير والخروج من الصلاة والتلفظ بكلمة الردة وقد يجب بعض
ذلك قال قلت وقد قال الفقهاء ان الاكراه يسقط اثر التصرف قلت
لا يلزم من كونه مسقطا اثر التصرف ان لا يجامع التكليف والضابط في خطاب
المكره وتصرفاته والجمع بين كلام الاصوليين والفقهاء فيه يستدعي مزيد بسط
ولعلنا نستقصي القول فيه في كتابنا الاشباه والنظائر على ان الفقهاء قد استثنوا
مسائل من هذه القاعدة منها الاكراه على القتل على اصح القولين ومنها
الاكراه على الكلام في الصلاة على الاصح ومنها الرضاع ومنها في الحدث فقد
حكى الرافعي عن الحناطي وجهين في انتقاض الوضوء بمس الذكر ناسيا فلا يبعد
ان يقال بجريانهما في حالة الاكراه ومنها الاكراه على الزنا ان قلنا يتصور الاكراه
عليه

عليه ومنها قال في الاستقصاء نقلا عن الايضاح اذا تبايعا في عقد الصرف وتفارقا
قبل القبض بطل سواء كان في حالة الاختيار ام الاكراه وقد يعترض على هذا بان الاكراه
لا يبطل خيار المجلس في البيع على الصحيح ويجاب بضيق باب الربا والمسالة في شرح المنهاج
للوالد مبسوطة ومنها اذا اكره ففعل افعالا كثيرة في الصلاة بطلت بلا خلاف ومنها
لو اكره على التحول عن القبلة او على ترك القيام في الفريضة مع القدرة فصلى قاعدا لزمه
الاعادة لانه عذر نادر وهذه كالتي قبلها ومنها اذا اكره حتى اكل بنفسه وهو صائم
او اكرهت المراة حتى مكنت من نفسها ففي الفطر قولان ومنها اذا حلف بالله مكرها
انعقدت يمينه على وجه حكاه ابن الرفعة قال الرابعة
التكليف يتوجه حال المباشرة وقالت المعتزلة بل قبلها ش هذه المسالة من مشكلات
المواضع وفيها اضطراب في المنقول وغور في المعقول ونحن نذكر مقالات الناس والتنبيه
على جهة الاختلاف ثم نعمد الى الراي الاسد فنسال عنه فنقول قال القاضي في مختصر
التقريب باختصار امام الحرمين الفعل مامور به في حال حدوثه ثم قال المحققون من
اصحابنا الامر قبل حدوث الفعل المامور به امر ايجاب والزام ولكنه يتضمن الاقتضاء
والترغيب والدلالة على امتثال المامور به واذا تحقق الامتثال فالامر يتعلق به ولكن لا
يقتضي ترغيبا مع تحقق المقصود ولا يقتضي دلالة بل يقتضي كونه طاعة بالامر المتعلق
وذهب بعض من ينتمي الى اهل الحق الى ان الامر يقتضي الايجاب على التحقيق اذا قارن حدوث
الفعل واذا تقدم عليه فهو امر انذار واعلام بحقيقة الوجوب عند الوقوع وهذا
باطل والذي نختاره تحقق الوجوب قبل الحدوث وفي حال الحدوث وانما يفترق الحالان
فيما قدمناه من الترغيب والاقتضاء والدلالة فان ذلك يتحقق قبل الفعل ولا يتحقق
منه وزعمت القدرية باسرها ان الفعل في حالة حدوثه يستحيل ان يكون مامورا
به ولا يتعلق به الامر الا قبل وجوده ثم طردوا مذهبهم في جملة الاحكام الشرعية
فلم يصفوا كائنا بحظر ولا وجوب ولا ندب وانما اثبتوا هذه الاحكام قبل تحقق
الحدوث ثم افترقوا فيما بينهم فقال بعضهم لا يصح تقدم الامر على المامور به باكثر
من وقت واحد وصار الاكثرون منهم الى جواز تقدمه عليه باوقات ثم الذين صاروا الى
هذا المذهب اختلفوا في انه هل يشترط بقاء المكلف في الاوقات المتقدمة على حدوث
المامور به على اوصاف التكليف فمنهم من شرط كونه مستجمعا لشرائط التكليف

في الاوقات المتقدمة وزعم بعضهم انا لا نشترط ذلك وانما نشترط اجتماع الاوصاف
عند حدوث الفعل ويشترط في الاوقات المتقدمة عليه كون المخاطب ممن يفهم الخطاب
ثم افترقوا بعد ذلك في اصل آخر وذلك انهم قالوا هل يجوز ان يتقدم الامر على المامور به باوقات
من غير ان يكون فيه لطف ومصلحة زائدة على التبليغ من المبلغ والقبول من المخاطب
فمنهم من شرط ان يكون في ذلك لطف يعلمه الله ومنهم من لم يشترط ذلك انتهى وهو
اثبت منقول في المسألة وصرح نقل امام الحرمين في البرهان ان مذهب الشيخ ان الفعل في
حال حدوثه مامور به ثم ذكر في تعليله ما يدل على انه ليس بمامور به قبل حدوثه
وهذا هو الذي يقتضيه اصلهم وهو ان الاستطاعة عندهم مع الفعل لا قبله فان
قلت اصلهم الآخر وهو تجويز التكليف بما لا يطاق يقتضي جواز الامر بالفعل حقيقة
قبل الاستطاعة فعلى هذا يكون المامور مامورا قبل التلبس بالفعل قلت لعلهم فرعوا
هذا على استحالته اوّلًا انهم وان جوزوه فلم يقولوا بوقوعه ويكون كلامهم هنا
بناء على عدم الوقوع ثم اختار امام الحرمين مذهب المعتزلة من الامر بالحادث قبل الحدوث
وعدم الامر به مع الحدوث وقال اما ان يجد القول من تعلق الامر به طلبا واقتضا
مع حصوله مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل واما الغزالي فانه قال بوجود الامر قبل
الفعل وسلم مقارنة القدرة للفعل ومن هنا خالف قول امامه فان امامه راى القدرة
هي التمكن وحالة الوجود تنافي التمكن من الفعل والترك فيتعين الوقوع كذا قال
القرافي وهذه عبارة الغزالي لا امر الا بمعدوم يمكن حدوثه وهل يكون الحادث من
اول حدوثه مامورا كما كان قبل الحدوث او يخرج عن كونه مامورا كما في الحالة الثانية
من الوجود اختلفوا فيه وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد اصول الفقه ذكره واما
الامام فقال ذهب بعض اصحابنا الى ان المامور به انما يصير مامورا حالة زمان
الفعل واما قبل ذلك فلا يكون امرا بل اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مامورا
وقالت المعتزلة انما يكون مامورا بالفعل قبل وقوعه ثم استدل على انه لا يمتنع كونه مامورا
حال حدوث الفعل وان لم يذكر دليله ارشد الى انه اختار ما حكاه عن بعض الاصحاب من ان
التكليف يتوجه حال المباشرة ولا يتوجه قبلها وهذا هو المذهب الذي حكاه القاضي
عن بعض من ينتمي الى اهل الحق وقال امام الحرمين لا يرتضيه لنفسه عاقل ولم يعرج الامام
الى حكاية القول الذاهب الى انه مامور قبل الحدوث ومع الحدوث وهو الذي ذهب اليه
المحققون

المحققون من اصحابنا كما قال القاضي بل حاصل ما نقل انه اختار احد مذهبي الاصحاب واقتصر
مع حكايته على حكاية مذهب المعتزلة وقال الآمدي اتفق الناس على جواز التكليف قبل
حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا انتهى وهذا الذي ادعى الاتفاق على خلافه الا عن شذوذ
هو احد شقي ما اختاره الامام ونصبه محل النزاع مع المعتزلة قال وعلى امتناعه بعد حدوث
الفعل واختلفوا في جواز تعلقه به في اول زمان حدوثه فاثبته اصحابنا ونفاه المعتزلة
انتهى وهو ما اشعر به كلام الغزالي المتقدم وهو منقول محرر واتبعه عليه ابن الحاجب الا انه
نسب القول بانقطاع التكليف حال حدوث الفعل الى الشيخ وليس بجيد فليس للشيخ في المسألة
صريح كلام وان كان ذلك يتلقى من قضايا مذهبه وقال ابن برهان في اصوله الحادث في حال
حدوثه مامور خلافا للمعتزلة انتهى ولم يتعرض له قبل الحدوث واما صاحب الكتاب فمن اتباع
الامام تبع وهذا ما اوردنا من النقول في المسألة ما فيه كفاية للمنتصر **قال**
لنا ان القدرة حينئذ قبل التكليف في الحال بالايقاع في ثاني الحال قلنا الايقاع ان كان نفس
الفعل فمحال في الحال وان كان غيره فيعود الكلام اليه ويتسلسل قالوا عند المباشرة
واجب الصدور قلنا حال القدرة والداعية كذلك ش قد علمت اتباعه للامام في اختيار
ان التكليف انما يتوجه حال المباشرة ولا يتوجه قبلها واستدل عليه بان التكليف مشروط
بحصول قدرة المكلف وحينئذ يكون التكليف متوجها حال المباشرة ولا يكون متوجها قبلها
اما تحقق القدرة حال المباشرة فلان الفعل قبل المباشرة ممتنع الوقوع اذ لو كان ممكن الوقوع
لامكن ان يفرض وقوعه ويكون ما فرضناه انه قبل المباشرة هو حال المباشرة وهذا
خلف فوضح ان الفعل قبل المباشرة ممتنع الوقوع والممتنع لا قدرة عليه قوله قبل
التكليف اجاب الخصم عن القول بانه اذا كان ممتنعا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس
الفعل حتى يلزم ما ذكرتم بل التكليف في الحال يعني قبل المباشرة تكليف بالايقاع في ثاني الحال
يعني حال المباشرة واعترض المصنف على هذا الجواب بان الايقاع المكلف به ان كان نفس
الفعل فالتكليف به في الحال اي حال الفعل محال وذلك لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل
قبل مباشرته امتناع التكليف بالايقاع اذا فرض ان الايقاع هو نفس الفعل وان كان
الايقاع غير الفعل فيعود الكلام اليه اي الى هذا الايقاع الذي كلف به ويقال هذا الايقاع
الذي وقع التكليف به ان وقع التكليف به حال وقوع الايقاع لزم المدعى وهو توجه

التكليف حال المباشره وان وقع التكليف به قبله لزم ان يكون مكلفا بما لا قدرة له عليه
لانا قررنا ان القدره مع الفعل فان قلت التكليف قبل الايقاع بايقاع الايقاع في ثاني الحال
قلت يعود الكلام السابق ايضًا و يقال ايقاع الايقاع الذي كلف به اما ان يكون
نفس الفعل او غيره و يتسلسل فتعين ان يكون توجه التكليف حال المباشره لا قبلها
قوله قال والاشاره الى حجه ذكرها المعتزله وهي ان الفعل حال المباشره واجب الصدور
عن المكلف لامتناع الترك منه حينئذ وكلما كان واجب الوقوع فليس بمقدور
وما ليس بمقدور لا يتوجه المكلف نحوه فلا يتوجه التكليف نحو الفعل حال المباشرة
واجاب بانه لما كانت القدره هي التمكن من الفعل والداعيه هي ميل الانسان الى الفعل او الترك
اذا علم او ظن ان له في الفعل مصلحةً او مفسده واذا اجتمعت القدره والداعيه سميت
علة تامةً واذا وجدت فقيل يجب وقوع الفعل وقيل لا يجب بل يكون الفعل اولى اذا
عرف هذا فحصول الفعل يترتب وجوده على وجود القدره مع الداعيه فيكون مامورًا
حال القدره والداعيه عند الخصم لكونه من جملة الازمان التي قبل الفعل مع ان الفعل
واجب الصدور في تلك الحالة فانتفى ما ذكرتموه ويمكن ان يقرر على وجه اخر فيقال
القدره مع الداعي موثره في وجود الفعل ولا امتناع من كون الموثر مقارنا للاثر
فتكون القدره مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع فبطلت دعواكم ان ما كان
واجب الصدور لا يكون مقدورا والتقرير الاول اقرب الى كلام المصنف وهو
يمشي على تقدير قوله العله قبل المعلول و توجه كلام المصنف على التقرير الثاني ان يقال
فلما يكون التكليف حال القدرة والداعية معه ويلزم من مجموعهما وجوب الوقوع وقد اعترض
العبري بانه اذا كان الفعل قبل المباشره غير مقدور عليه وعند المباشره واجب الوقوع
فيلزم التكليف بالممتنع او الواجب وهو محال هذا شرح ما في الكتاب على الاختصار
والمسله دخيله في هذا العلم والكلام فيها مما لا يكثر جدواه والذي نقوله ان الحق
في اذى جهتين الى الاشاعرة مرجعهما احدهما القول بان التكليف متوجه قبل المباشره
وحال المباشره ايضا وهو المنقول عن المحققين والثانيه ان التكليف لا يتوجه الا حال المباشرة
وهو مختار الامام وصاحب الكتاب وهو عندنا منقدح لا يمنعنا عن الجزم به الا ما
سنذكره بعد سوال وجواب سنوردها ان شاء الله تعالى فان قلت هذا يودي الى ان
المكلف لا يعصي بترك ما مور به لانه ان اتى به كان ممتثلا وان لم يات كان معذورًا
لعدم

لعدم التكليف قلت هذا من الاسولة التي قامت بها الشناعة على هذا القايل بهذه المقالة
وجوابه عندنا دقيق فنقول اذا كان التكليف متوجها حال المباشره فنقول حال ترك المامور به
مباشر للترك والترك فعل وهو حرام فقد باشر الترك فتوجه عليه التكليف بالحرمة حال
مباشرة الترك والعقاب ليس الا على الترك وهذا في غاية الحسن وقد اشار اليه امام الحرمين
في مسله تكليف ما لا يطاق وهو احسن ما يستفاد من شرحنا في هذه المسلة وليس عندي فيه
الا انه يلزم منه ان يقال تارك الصلاه مثلا غير مكلف بالصلاه بل بترك ترك الصلاة الذي يلزم
منه الصلاه مثلا وقد ادعى امام الحرمين اتفاق اهل الاسلام على ان القاعد في حال قعوده مامورٌ
بالقيام فان صح الاجماع هكذا فهو يصد عن القول بان التكليف لا يتوجه الا حال المباشرة
وان امكن رده الى ترك الترك كما قررناه فهذا المذهب منقدح قال
الفصل الثاني في المحكوم به وفيه مسايل الاولى التكليف بالمحال جايز لان حكمه لا يستدعي غرضًا
قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب قلنا ان لم يتصور امتنع الحكم باستحالته ٭ ما لا يقدر العبد
عليه قد يكون محوا عنه متعذرا عادة لا عقلا كالطيران في الهوا وقد يكون متعذرا عقلا ممكنا
عادة كمن علم الله تعالى انه لا يومن فان ايمانه مستحيل والحالة هذه عقلا لتعلق علم الله به واذا
سيل ذو العوايد عنه حكموا بان الايمان في امكانه وهكذا كل طاعة قدر في الازل عدمها
وقد يكون متعذرا عادة وعقلا كالجمع بين السواد والبياض اذا عرفت هذا فمحل النزاع
في التكليف بالمستحيل انما هو في المتعذر عادة سوا كان معه التعذر العقلي ام لا اما المتعذر
عقلا فقط لتعلق علم الله فاطبق العقلا عليه وقد كلف الله الثقلين اجمعين بالايمان من
قوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمومنين فنقول ذهب جماهير الاصحاب الى انه يجوز التكليف
بالمحال وذهبت المعتزله الى امتناع التكليف بالمحال مطلقا واليه ذهب بعض اصحابنا كالشيخ
ابي حامد وامام الحرمين والغزالي واختاره الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد كما صرح به
في شرح العنوان وذهب قوم الى انه ان كان ممتنعا لذاته لم يجز والا جاز واختاره الامدي
وادعى ان الغزالي مال اليه وذهب الاستاذ ابو اسحق الى انه لا يجوز ان يرد التكليف بالمحال
فان ورد لا نسميه تكليفا بل يكون علامةً نصبها الله تعالى على عذاب من كلفه بذلك
واستدل في الكتاب على الجواز مطلقا بان امتناع التكليف عند القايل به انما هو لكونه
عبثا وذلك مبني على تعليل افعال الله تعالى بالاغراض وهو باطل وهذا يصلح رد اعلى من
بنى الامتناع على ذلك وهم المعتزله واما من وافقهم من اصحابنا فلهم ماخذ اخر واحتج

المعتزلة ومن وافقهم بان المحال لا يتصور لان كل ما لا يتصور بالعقل فهو معلوم اذ التصور من جملة اقسام العلم وكل معلوم متميز وكل متميز ثابت لان التميز صفة وجودية ولا بد لها من موصوف موجود ضرورة عدم قيام الموجود بالمعدوم فلو كان متصورا لكان ثابتا ولكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واذا كان غير متصور فلا يكلف به لانه والحالة هذه مجهول قال الغزالي والمطلوب ينبغي ان يكون مفهوما للمكلف بالاتفاق واجاب المصنف بانه ان كان غير متصور كما ذكرتم فيمتنع الحكم عليه لان الحكم على الشيء فرع تصوره فلم حكمتم عليه بالاستحالة ولقائل ان يقول الحكم باستحالته انما يتوقف على تصوره في الذهن لا على تصوره وجوده في الخارج ولا يمتنع تصوره في الذهن وليس المراد من قوله لا يتصور وجوده الوجود الذهني بل الخارجي وهذا حق وجوابه انا لا نسلم ان كل ما لا يتصور وجوده في الخارج لا يطلب وهل النزاع الا فيه **قال** غير واقع بالممتنع لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق :. اختلف القائلون بجواز التكليف بالمحال في وقوعه فذهب الجمهور الى عدم وقوعه والمختار عند المصنف التفصيل الذي ذكره وهو عدم الوقوع بالممتنع لذاته كقلب الحقائق مع نفي الحقيقة الاولى واعدام القديم هذا ما ذكره وهو يفهم وقوع الممتنع لغيره والحق فيه التفصيل ايضا فان كان مما قضت العادة بامتناعه كحمل الصخرة العظيمة للرجل النحيف فحكمه حكم الممتنع لذاته في الجواز وعدم الوقوع واما ما امتنع لتعلق العلم به فذاك ليس محل النزاع بل هو واقع بالاجماع كما سلف

فائدة قد عرفت ما عليه جمهور الاصحاب من تجويز التكليف بالمحال واختلافهم في الوقوع على الوجه الذي رايت فاما التجويز فهو المنقول عن ابي الحسن وهو لازم على قضايا مذهبه واما الوقوع فقد نقلوا اختلافا عنه فيه قال امام الحرمين وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل فان مذهبه ان التكاليف واقعة كلها عنده على خلاف الاستطاعة قال وتقرير هذا من وجهين احدهما ان الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل والامر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه وهو اذ ذاك غير مستطيع قال ولا يدفع ذلك قول القائل ان الامر بالفعل نهي عن اضداده والمامور بالفعل قبل الفعل ان لم يكن قادرا على الفعل فهو قادر على ضد من اضداده ملابس له فانا سنوضح ان الامر بالشيء لا يكون نهيا عن اضداده قال وايضا فان القدرة اذا قارنت الضد لم تقارن الامر بالفعل والفعل مقصود مامور به وقد يحصل طلبه قبل

القدرة

القدرة عليه الثاني ان القدرة الحادثة غير مؤثرة في مقدورها بل مقدورها مخلوق لله تعالى والعبد مطالب بما هو من فعل ربه قال ولا معنى للتمويه بالكسب فانا سنوضح سر ما نعتقد في خلق الافعال انتهى ولقائل ان يقول على الاول قولكم ليس الامر بالشيء نهيا عن ضده قلنا الكلام على راي الشيخ وهو يرى ذلك لا على رايكم قال صفي الدين الهندي بل الجواب عنه انما هو متلبس به عند ورود الخطاب ليس ضدا له وهذا لان ضده الوجودي المنهي عنه هو الذي يستلزم التلبس به تركه في الزمان الذي امر بايقاع الفعل فيه وهو في زمان ورود الخطاب لم يتلبس به لان زمان الفعل هو الزمان الثاني ان كان الامر للفور سلمنا ان ذلك ضده المنهي عنه لكنه حاصل عند ورود الخطاب والامر بترك الحاصل محال اللهم الا ان يقال انه مامور بترك ما هو متلبس به في المستقبل وذلك انما يكون باقدامه على المامور به وحينئذ يعود المحذور المذكور واعلم ان الوجه الاول لا يلزم على الشيخ الا اذا قال يتوجه الامر قبل الفعل وفيه من النزاع ما تقدم في المسالة المتقدمة واما الوجه الثاني فلا يلزم منه تجويز التكليف بالممتنع لذاته او الممتنع عادة **قال** للاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها :. استدل على انه غير واقع بالممتنع لذاته بوجهين احدهما الاستقراء فانا استقرينا فلم نجد في التكاليف الشرعية ما يتعلق بالممتنع لذاته والثاني قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والممتنع لذاته غير وسع المكلف اي غير مقدوره فلا يكلف به ولك ان تقول هذه الاية تدل على عدم التكليف بالممتنع لذاته فقط فيلزم من استدل بها منع الوقوع فيهما ما لم يات بدليل يخرج الممتنع لغيره **قال** قيل امر ابا لهب بالايمان بما انزل ومنه انه لا يؤمن فهو جمع بين النقيضين قلنا لا نسلم انه امر به بعد ما انزل انه لا يؤمن :. هذا دليل القائلين بوقوع التكليف بالمحال لذاته ويصلح ان يكون اعتراضا على الدليل الاول وهو الاستقراء وتقريره ان ابا لهب مامور بالجمع بين النقيضين لانه مامور بالايمان والايمان عبارة عن تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به ومما جاء به انه لا يؤمن فوجب عليه تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ولا يتم تصديقه في ذلك الا بعدم الايمان فوجب ان يؤمن وان لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين واجاب بان امر ابي لهب بالايمان لم يكن في حال الاخبار بعدم الايمان بحسب الزمان فلم يقع التكليف بالجمع بين النقيضين وهو جواب باطل فان ابا

لهب مامور بالايمان قبل الاخبار وبعده بالاجماع وانما الجواب ان هذا ليس من باب الممتنع
لذاته بل من الممتنع لغيره وذلك انه تعالى اخبر بانه لا يومن فاستحال ايمانه ضرورة صدق
خبر الله تعالى وعدم وقوع الخلف في خبره فاذا امره بالايمان والحالة هذه فقد امره بما
هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا لغيره كما قلناه في من علم الله تعالى انه لا يومن وهاهنا
تنبيهان احدهما وقد ذكره القرافي ان الجمع بين النقيضين على ما قرره انما يتم ان لو كان مكلفا
بان يومن وبان لا يومن وهو ليس بجيد بل الصواب حذف الواو فنقول كلف بان يومن بانه
لا يومن وهو مدلول الامر بالايمان واذا كان مكلفا بان يصدق الخبر بانه لا يومن لا يلزم
ان يكون مكلفا بجعل الخبر صادقا الا ترى ان الصادق اذا اخبرك ان زيدا يستخف بالله فانه يجب عليك
تصديقه فيما اخبر به ولا يجب عليك ان تجعل زيدا كافرا لحرمة ذلك عليك وابو لهب والحالة
هذه انما كلف بان يصدق بانه لا يومن لا بان يجعل الخبر صادقا ويسعى في
عدم ايمان نفسه والثاني تعبير المصنف بالنقيضين غير مستقيم فانه نظر الى وقوع
التكليف بالايمان وعدمه وهما نقيضان لكن العدم غير مقدور عليه ولا مكلف به بل المكلف
به على التقدير الذي اشار اليه هو كف النفس عن الايمان والكف فعل وجودي والصواب
التعبير بالضدين كما فعل الامام **فايده** ناقش القرافي بالتمثيل بابي لهب وقال انما
يتوهم ان الله اخبر بعدم ايمانه من قوله تعالى تبت يدا ابي لهب وتب ولا دليل فيه لان
التب هو الخسران وقد يخسر الانسان ويدخل النار وهو مومن لمعاصيه واما
قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون فمخصوصة ولقايل ان
يقول لا مشاحة في المثال ولا شك انه تعالى اخبر عن اقوام انهم لا يومنون من الاية التي ذكرها
وان كانت مخصوصة وذلك كاف في المثال فان اولئك الذين اخبر عنهم انهم لا يومنون مامورون
بالايمان اجماعا بل لمن ساعد القرافي ان يقول اخباره تعالى عن ابي لهب انه سيصلى نارا اقل
احواله ان تكون صليه اياها لمعاص صدرت منه كما ذكرتم والاية نزلت وهو كافر
ويكون العقاب على معاص يصدر منه في حال الكفر فنقول حينئذ ان قلنا ان الكافر غير مكلف بالفروع
فهذا منتف ولا بد ان تكون النار التي استوجبها بعدم الايمان وان قلنا انه مكلف فلو قدر
اسلامه بعد ذلك كما فرضتم لكان غير معاقب على تلك المعاصي التي صدرت منه في حال الكفر لان
الاسلام يجب ما قبله فتعين ان يكون العقاب على ترك الايمان وهو المطلوب

قال الثالثة الكافر مكلف بالفروع خلافا للمعتزلة وفرق قوم بين
الامر والنهي ش اطبق المسلمون على ان الكفار باصول الشرائع مخاطبون وباعتقادها
مطالبون

مطالبون ولا اعتداد بخلاف مبتدع يثبت بان العلم بالعقايد يقع اضطرارا فلا يكلف به واجمعت
الامة كما نقله القاضي ابو بكر على تكليفهم بتصديق الرسل وترك تكذيبهم وقتلهم وقتالهم ولم
يقل احد ان التكليف بذلك يتوقف على معرفة الله تعالى واما فروع الدين فقال الشافعي ومالك واحمد
انهم مخاطبون بها وخالفت الحنفية وهو قول الشيخ ابي حامد الاسفرايني من اصحابنا وذهب قوم
الى ان النواهي متعلقة بهم دون الاوامر وربما ادعى بعضهم انه لا خلاف في تعلق النواهي وانما الخلاف
في الاوامر قال والدي ايده الله وهي طريقة جيدة وفي المسالة مذهب رابع ان المرتد مكلف دون
غيره لالتزام المرتد احكام الاسلام ولا معنى لذلك لان ماخذ المنع فيهما سواء وهو جهله بالله تعالى
وزعم القرافي انه مر به في بعض الكتب حكاية قول انهم مكلفون بما عدا الجهاد دون الجهاد لامتناع قتالهم
انفسهم واعلم ان هذه المسالة انما ذكرت على صفة المثال لاصل وهو انه هل حصول الشرط
الشرعي شرط في صحة التكليف ام لا وهي مسالة مشهورة وهنا مباحثتان احدهما ان تكليف
الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا اشكال فيه لتمكنه من ازالة المانع والفعل بعده كالمحدث
وحصول الشرط الشرعي غير مشروط في صحة التكليف على الراي الصحيح اما الزكاة فقد يقال في تكليفهم
بها اشكال لان شرطها بعد ملك النصاب مضي الحول وانما تجب بتمامه فاذا تم الحول وهو
كافر فكيف يكلف بزكاته وهو لا يمكنه فعلها في حال الكفر ولا بعده لانه لو اسلم اشترط
مضي حول من وقت اسلامه وهذا بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت وجواب هذا
الاشكال بانه اذا تم الحول كلف باخراجها بان يسلم ويخرجها بعده فالتكليف باخراجها بعد
الاسلام الان متحقق ولكنه اذا اسلم يسقط ويكون بمثابة شي انتهى بعد قبل امكان فعله
وذلك جايز فما كلفناه بمستحيل بل بممكن فان استمر على كفره كان التكليف مستمرا وان
اسلم سقط ويظهر بهذا معنى قول الاصوليين كما ستعرفه ان شا الله تعالى الفايدة تضعيف
العذاب في الاخرة ومضي الحول ليس من شرطه الاسلام والذي نشترطه حوله بعد الاسلام زكاة
الحول الثاني اما الاول فقد استقر وجوبه وهو متمكن من الاخراج وفي الزكاة ثلاث مناسبات
الخطاب بادائها وهو حاصل لما بيناه والثاني ثبوتها في الذمة وهو حاصل ايضا لا نعرف
الحال بين المسلم والكافر فيه والثالث تعلقها بالمال وهذا يظهر انه في المسلم خاصة
دون الكافر لما ستعرفه على الاثر ان شا الله تعالى فيقول والمباحثة الثانية ان اطلاق الخلاف
في خطاب الكفار بالفروع ربما يتوهم منه ان من يقول بتكليفهم بالفروع يقول ان كل حكم ثبت
في حق المسلمين ثبت في حقهم ومن لا يقول بذلك يقول لا يثبت في حقهم شي من فروع
الاحكام وليس الامر على هذا التوهم ولنكشف الغطا في ذلك ان الخطاب على قسمين خطاب

تكليف وخطاب وضع فخطاب التكليف بالامر والنهي هو محل الخلاف وليس كل تكليف ايضا
بل ما نعلم اختصاصه بالمومنين او بعض المومنين وانما المراد العامة التي شملهم لفظها
هل يكون الكفر مانعا من تعلقها بهم اولا واما خطاب الوضع فمنه ما يكون بسبب لامر او نهي
مثل كون الطلاق سببا لتحريم الزوجة قال والذي اطال الله بقاه فهذا من محل الخلاف ايضا
والفريقان مختلفان في انه هل هو سبب في حقهم ايضا وربما نقول المانع من التكليف هو سبب ولكن
قارنه مانع والعبارتان ان وقع فيهما تشاجر فهو لفظي ومن خطاب الوضع كون اتلافهم
وجناياتهم سببا فيه ~~في البيع والنكاح~~ في الضمان وهذا ثابت في حقهم اجماعا بل ثبوته في حقهم
اولى من ثبوته في حق الصبي وكون وقوع العقد على الاوضاع الشرعية سببا فيه في البيع
والنكاح وغيرهما فهذا لا نزاع فيه وفي ترتب الاحكام الشرعية عليه في حقهم كما في حق المسلم
وكذا كون الطلاق سببا للفرقة فان الفرقة تترتب اذا فعلناه في انكحتهم ومن هذا القبيل
الارث والملك به ولولا ذلك لما ساغ بيعهم لمواريثهم وما يشترونه ولا معاملتهم وكذا
صحة انكحتهم اذا صدرت على الاوضاع الشرعية والخلاف في ذلك لا وجه له قال والذي يظهر ما
اظن احدا يحقق عنه القول بان النكاح الصادر منهم على الاوضاع الشرعية يكون فاسدا والصحة
حكم شرعي وهي ثابتة في حقهم ومن يقول بان الصحة حكم عقلي مراده مطابقة الامر فهي
حاصلة في حقهم لمطابقة عقدهم الوجه المشروع واوضح دليل على ثبوت الصحة في حقهم من غير نزاع
ان ابا حنيفة قال بهذه الانكحة وهو صدر القائلين بعدم تكليفهم بالفروع واما صحة البيع ونحوه
اذا جرى على الوضع الشرعي فلا نعلم من يقول بفساده في حقهم ومن خطاب الوضع ثبوت الملك
في ذمتهم في الديون وفي الكفارات عند حصول اسبابها ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم كما
يثبت في حق المسلمين وكذلك تعلق الحقوق التي يطالبون باديها باموالهم مثل تعلق اروش
الجنايات برقاب الجناة من ارقائهم ونحو ذلك وعكس هذا تعلق الزكاة بالمال تعلق رهن
كما قاله بعض الفقها او جناية كما قاله بعضهم او شركة كما هو الاصح من مذهب الشافعي فيظهر
انه لا يثبت في حقهم وان قلنا انهم مخاطبون بالزكاة لامرين احدهما ان المقصود انهم ياثمون
بتركها وليس المقصود انها توخذ منهم في كفرهم والتعلق المذكور انما يقصد به تاكد
الوجوب لاجل الاخذ لنصاب الواجب عن الضياع فلا معنى لاثباته في حق الكافر لانه ان
دام على الكفر لم يوخذ منه وان اسلم سقطت وما كان كذلك لا معنى للتعلق الذي هو موقعه
فيه والموجود في حق الكفار انما هو الامر باديها وهذا مشترك بينهم وبين المسلمين
وثبوتها في الذمة قدر زايد على ذلك قد يقال به في الكافر ايضا واما تعلقها بالدين امر
بالمال يختص بالمسلم لا وجه للقول به في الكافر الثاني ان المعتمد في ثبوت الشركة قوله تعالى

خذ

خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ولا مرية في ان الكافر لا يدخل في ذلك وكتاب انس الذي
كتبه له ابو بكر رضوان الله عليه وفيه هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله صلى الله
وسلم على المسلمين وفيه في خمسين شاة ولا يلزم في اثبات هذا التعلق في حق المسلمين اثباته في حق
الكافرين لظهور الفرق على ما قدمناه ولا شك ان الادلة الواردة في احكام الشريعة منها
ما يتناول لفظه الكفار مثل يا ايها الناس ونحوه فيتعلق بهم حكمه على القول بتكليفهم بالفروع
ومنها ما لا يشملهم لفظه كما ذكرناه من الاية والحديث وكالايات التي فيها يا ايها الذين امنوا
ونحوه فلا يتناولهم لفظا قال والذي اطال الله بقاه ولا يثبت حكمها لهم وان قلنا انهم مخاطبون
بالفروع الا بدليل منفصل ويتبين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم والا فلا عموم الشريعة
لهم ولغيرهم واما حيث يظهر الفرق او يمكن معنى غير شامل لهم فلا يقال بثبوت ذلك الحكم
لهم لانه يكون اثبات حكم بغير دليل والتعلق قدر زايد على الوجوب فلا يثبت في حقهم بغير
دليل ولا معنى ومن خطاب الوضع كون الزنا سببا لوجوب الحد وذلك ثابت في حقهم
ولذلك رجم النبي صلى الله عليه وسلم اليهوديين ولا يحسن القول بينا ذلك على تكليفهم بالفروع
فانه كيف يقال باسقاط الاثم عنهم فيما يعتقدون حرمته لكفرهم وهذا في الكتابي الذي يعتقد
شرعا واما ما لا يعتقد شيا فيجري الخلاف في تعلق التحريم به في جميع المحرمات وقد قال الاستاذ
ابو اسحق في اصوله لا خلاف ان خطاب الزواجر من الزنا والقذف يتوجه عليهم كما هو على
المسلمين ونص الشافعي رضي الله عنه على ان حد الزنا لا يسقط بالاسلام فانظر هذه المواضع
وتاملها وتنزيل كلام العلما عليها ولا يظن الظان مخالفة ما ذكرناه لعبارات الاصوليين لانهم انما
قالوا التكليف بالفروع ولا يرد خطاب الوضع عليهم والله اعلم **قال**
لنا ان الاية الامرة بالعبادة تتناولهم والكفر غير مانع لامكان ازالته وايضا الايات
الموعدة بترك الفروع كثيرة مثل وويل للمشركين الذين لا يوتون الزكاة وايضا انهم كلفوا
بالنواهي لوجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالاوامر قياسا اه استدل على المختار
باوجه الاول ان المقتضي لتناول الكفار قائم مثل يا ايها الناس اعبدوا ربكم وغيرها والكفر لا يمنع
من التناول للتمكن من ازالته فاشبه الحدث المانع من الصلاة اذ كل منهما مانع ممكن
الزوال وما قال احد من المسلمين ان المحدث لا يكلف بالصلاة حتى سمع هاشم وقال منكرا من
القول وزورا **قلت** والاستدلال بيا ايها الناس مستقيم واما ما حكي عن ابن عباس
رضي الله عنه انه قال كل ما جا في القران يا ايها الناس فالمراد المومنون فلم يصح عنه التالي
ان الايات الموعدة بترك الفروع مثل قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يوتون الزكاة ومثل

قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين دل على انهم كلفوا بعض الفروع فيكونون
مكلفين بالباقي اذ لا قائل بالفرق او بالقياس الثالث وهو دليل على من فصل وقال يتناولهم
المناهي دون الاوامر ولكن لم يجعله دليلا على الفريقين وبه يشعر ايراد المصنف حيث استدل
لتناول النهي ولو جعله على من وافق في النهي لم يحتج الى الاستدلال في هذه ان الدليل على ان
النهي يتناولهم وجوب حد الزنا عليهم فيلحق به الامر بجامع مطلق الطلب فان قلت لا نسلم
انه يتناول الكافر النهي ولا يرد وجوب حد الزنا لانه التزم احكامنا بعقد الجزية وغيرها
ولذلك لا يحد الحربي قلت مقالته هذه فاسدة فان الحدود انما تكون كفارة لاهلها
اذا كانوا مسلمين كما صرح به الشافعي رضوان الله عليه والكافر ليس من اهل الاجر ولا الثواب
ولا الطهرة وانما هي في حقه كالديون اللازمة ولذلك يلزمه كفارة الظهار ونحوها ولا
يزول عنه بها اثم قال قيل الانتهاء ابدا ممكن دون الامتثال واجيب بان
مجرد الفعل والترك لا يكفي فاستويا وفيه نظر قيل لا يصح مع الكفر ولا قضاء بعده قلنا
الفائدة تضعيف العذاب ش لما قاس الامر على النهي بالجامع الذي بيّنه اعترض الخصم وزعم
ثبوت الفرق من جهة ان النهي من باب التروك فلا يحتاج الى النية بخلاف الامر واذن يمكن
الكافر الانتهاء عن المنهيات مع كفره ولا يمكنه الاتيان بالمامورات واجيب عن هذا
الاعتراض بانك ان عنيت بقولك يمكنه الانتهاء عن المنهيات انه يمكن من تركها من غير
اعتبار النية فكذلك المامورات وان عنيت انه يمكن عن المنهي لغرض امتثال قول الشرع فهذا
حالة الكفر متعذر فاستوى المامور والمنهي في ان الاتيان بهما من حيث الصورة غير متوقف
على الايمان والاتيان بهما لغرض الامتثال متوقف على الايمان فبطل الفرق قال صاحب
الكتاب وفي هذا الجواب نظر ووجهه ان المكلف اذا ترك المنهي عنه سقط عنه العقاب
وان لم ينو بخلاف المامور به فانه لا يحصل الاجزا ما لم ينو واحتج من قال بعدم تكليف الكفار
بالفروع بانها لو وجبت عليهم لكانت اما في حال الكفر او بعده والاول باطل لامتناع الاتيان
بها في تلك الحالة وكذلك الثاني لاجماعنا على ان الكافر اذا اسلم لا يؤمر بالقضا لقوله
عليه السلام الاسلام يجب ما قبله واجاب المصنف بان فائدته قولنا انهم مكلفون
بالفروع تضعيف العذاب عليهم يوم القيامة ولقائل ان يقول التعذيب في الاخرة موقوف
على سبق التكليف لا محالة ويعود الكلام الى ان التكليف بها اما في حالة الكفر او بعده بل
الجواب انا نقول هو مكلف بايقاع ذلك بان يسلم ثم يوقع واما قوله صلى الله عليه وسلم
الاسلام يجب ما قبله فحجة لنا لان قوله يقتضي سبق التكليف به ولكن يسقط ترغيبا في
الاسلام ومن الدلايل الواضحة على ان الكافر مكلف بالفروع مطلقا ولم ار من ذكره قوله
تعالى

تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون اذ لا يمترى
المنهم في ان زيادة هذا العذاب انما هو بالافساد الذي هو قدر زايد على الكفر اما الصد او غيره واما
قول الاصوليين الفائدة تضعيف العذاب في الاخرة فصحيح ولم يريدوا انه لا تظهر فائدة الخلاف
الا في الاخرة وان اوهمته عبارة طوايف منهم فينبغي ان يخصص كلامهم ويعلم انه جواب عما
الزم به الخصوم في فروع خاصة لا تظهر فائدة الخلاف فيها كالزكاة ونحوها وقد فرّع
الاصحاب على الخلاف الاصولي مسايل عديدة واعلم ان الاقوال الثلاثة في خطاب الكافر بالفروع اوجه
للاصحاب حكاها النواوي في اوايل الصلاة من شرح المهذب وسبقه الشيخ ابو اسحق في شرح
اللمع فوضح رجحا اختلافهم في الاصول منها ذهب الاستاذ ابو اسحق الى انه يجب
على الحربي ضمان النفس والمال محتجا بان الكفار مخاطبون بالفروع وعزى هذا الى المزني في
المنثور ومنها اذا اغتسلت الذمية لتحل لمن يحل له وطيها من المسلمين فهل يجب عليها
اعادة الغسل اذا اسلمت فيه وجهان وفرق امام الحرمين بين هذه وبين ما لو وجب على الذمي
كفارة فاخرجها ثم اسلم لا يجب عليه الاعادة قطعا لان الكفارة انما تكون بالمال الكفارة عن
قصد شرعي من اطعام محتاج او كسوة عار او تخليص رقبة عن قيد رق وهذه المصلحة لا تختلف
باختلاف احوال فاعليها فاذا وجدت لا حاجة الى اعادتها بخلاف ما تعبد به في حق الشخص
نفسه كمسلتنا وكالصوم ومنها لو اغتسل الكافر عن جنابة او توضا او تيمم
ثم اسلم فالمذهب الصحيح وجوب الاعادة والثالث الفرق بين الوضوء والغسل ومنها
هل يلبث الكافر الجنب في المسجد فيه وجهان ومنها هل يأخذ في الجزية وفي ثمن الشقص
المشفوع مما تيقنا انه من ثمن الخمر المذهب انا لا ناخذه وفيه وجه ومنها الخمر
في الخمر حرام عليهم عندنا خلافا لابي حنيفة وصرح في التتمة ببنا المسلة على الاصل المذكور
فان قلت لم لا تجري مثلها خلاف مذهبي قلت تتبعنا القليل في ذلك من وظايف كتابنا
الاشباه والنظاير فعليك به ومنها اذا دخل الكافر الحرم وقتل صيدا لزمه الضمان
وقال في المهذب يحتمل ان لا يلزم قال قول المصنف وغيره الفائدة تضعيف
العذاب قد يفهم ان الخلاف في تكليفهم بالفروع يختص بما يترتب عليه حرج من مامور ومنهي
ويقتضي ان الاباحة لا تتعلق بهم لا سيما على قول انها ليست من التكليف والظاهر تعلق
الاباحة بهم فيما هو مباح قال والدي اطال الله عمره وقد يقال ان اقدامهم على المباح
وهم غير مستندين فيه الى الشرع الذي يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الاجماع على ان
المكلف لا يحل له الاقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه فان صح هذا فهم اثمون على جملة
افعالهم وهذا البحث علم في الكتابيين والمشركين قال والدي وهو مما لم اره لغيري

وفيه عندي توقف ولا ينافي القول بعدم الحكم بصحة انكحتهم ومعاملاتهم كان اثرها في الدنيا والمقصود عقابهم في الاخرة **قال** الثالثة امتثال الامر يوجب الاجزا لانه ان بقي متعلقا به فيكون امرا بتحصيل الحاصل او لغيره فلم يمتثل بالكلية وقال ابو هاشم لا يوجبه كما لا يوجب النهي الفساد والجواب طلب الجامع ثم الفرق ش اتيان المكلف بالمامور به على الوجه المشروع موجبا للاجزا عند الجمهور وخالفهم ابو هاشم وعبد الجبار وحجة الجمهور انه لو لم يكن الامتثال موجبا للاجزا لكان الامر بعد الامتثال مقتضيا اما لذلك الماتي به ويلزم تحصيل الحاصل او لغيره ويلزم ان لا يكون الاتيان بتمام المامور به بل ببعضه والفرض خلافه واعلم ان الاجزا له تفسيران احدهما سقوط التعبد به وهو الذي اختاره المصنف في اوايل الكتاب والثاني سقوط القضا وقد ضعفه ثم والخلاف في هذه المسلة انما هو مبني على تفسيره بسقوط القضا اما اذا فسر بما اختاره المصنف فامتثال الامر يكون محصلا للاجزا من غير خلاف وانما خالف ابو هاشم واتباعه اذا بني على ذلك التفسير فقالوا لا يمنع الامر بالقضا ايضا مع فعله لحاصل ما يقوله ابو هاشم انه لا يدل على الاجزا وانما الاجزا مستفاد من عدم دليل يدل على وجوب الاعادة ولا خلاف بين ابي هاشم وغيره في براءة الذمة عند الاتيان بالمامور به وقد شبه القرافي هذا الخلاف بالخلاف في مفهوم الشرط كما اذا قال ان دخلت الدار فانت حر فمن قال لا مفهوم للشرط قال عدم عتقه ما لم يات بالمشروط مستفاد من الملك السابق ومن قال له مفهوم قال هو مستفاد من ذلك ومن مفهوم ايضا وكذلك الخلاف الذي هنا واذا عرفت ذلك علمت ان ابا هاشم لا يقول بتفاشغل الذمة بعد الفعل بل ان الامر بمجرده لا يدل عليه وحينئذ فدليل المصنف عليه دليل من محل الوفاق لا معترض به عليه وهذا هو التحرير في نقل مذهب ابي هاشم وكذلك نطق به جماعة منهم الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح العنوان واحتج ابو هاشم على مذهبه بان النهي لا يدل على الفساد بدليل البيع وقت النداء فلذلك الامر لا يدل على الاجزا واليه الاشارة بقوله لا يوجبه اي لا يوجب الامر الاجزا كما لا يوجب النهي الفساد والجواب اولا طلب الجامع بين المقيس والمقيس عليه وهو الامر والنهي فان اتى به بان قال الجامع بان كلا منهما طلب لا اشعار له بذلك او انهما متضادان والشي محمول على ضده كما هو محمول على مثله اجبنا ثانيا بالفرق وهو ان مقتضى الامر الاتيان بالمامور به فلو لم يكن موجبا للاجزا لم يكن للامر فايدة لانه حينئذ يكون كانه قال افعل هذا واذا فعلت فكانك لم تفعل بخلاف النهي فانه مقتضاه الانكفاف عن المنهي وقد يكون الانكفاف بحكم اخر كالنهي عن البيع وقت النداء مجامعته للصحة ولهذا يصح ان يقال لا تفعل هذا وان فعلته يكون فعلك صحيحا فان قلت الجامع اذا افسد حج فهو مامور بالمضي

في

في فاسد الحج واذا مضى فيه كما امر لزمه في مستقبل الزمان افتتاح حج صحيح ولم يقع اداء مضيه مجزيا وان كان مامورا به قلت **قال** امام الحرمين هذا قول من يلقي الحقايق في الاصول من حالات من مضطرب الظنون المتعلقة بالفروع فنقول ان كان ما حاصل او لا حج امور مضا فالخطاب بايقاع حج صحيح قايم والافساد منا في لحق الامتثال وليس المقتضي في المفاسد بمضي الامر بالحج الصحيح وانما هو متلقى من امر جديد يختص بالحج فثبت الحريان في المفاسد بامر جديد وبقي على المفسد حق القيام بالامر الاول وان كان الحج تطوعا فيجب القضا على المفسد بامر جديد وليس ذلك من مقتضى الامر بالمضي **قال** وهذا غموض فيه وقد يعارض على الفقيه الفرق بين الفساد والفوات والتحلل بعد الاحصار وحظ الاصولي من هذه المسايل تقدير امر جديد في كل ما لا يتلقى من الامر الاول وهذا البس بالعسير بل هو مقطوع به والله اعلم

قال رحمه الله الكتاب الاول في الكتاب

الاستدلال به متوقف على معرفة اللغة واقسامها وهي تنقسم الى امر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ وبيان ذلك في ابواب ش الكتاب هو القران وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وقد خرج بقولنا المنزل الكلام النفسي وكلام البشر وبالاعجاز الاخبار الربانية وساير الكتب المنزلة كالتوراة والانجيل والزبور وان لم نقل انها معجزة وقولنا بسورة منه اي ببعض ولو ساوى اقصر سورة منه كالكوثر وخرج بذلك ساير الكتب المنزلة ان قيل باعجازها فانها حينيذ وان نزلت للاعجاز لكن لم يكن الاعجاز بسورة منها وهذا التعريف صادق على الاية وعلى بعضها ايضا لانه يصدق عليها ان قدر سورة من نوعه معجز ولما كان الكتاب منزلا على لغة العرب احتاج المستدل به الى معرفتها والاستدلال به ايضا متوقف على معرفة اقسامه واقسامه من جملة اقسام اللغة وهو ينقسم الى خبر وانشا ولا حظ للاصولي في الخبر وانما كلامه في الانشاء وهو قد ينقسم باعتبارات ثلاث الاول بالنظر الى ذاته الى امر ونهي فنقول هذا القول امر او نهي فجعل مورد القسمة ذات القول والثاني بالنظر الى عوارضه ونعني بها متعلقاته وبهذا ينقسم الى العام والخاص فنقول المعنى بهذا القول جميع متعلقاته وهو العام او بعضها وهو الخاص والثالث بالنظر الى النسبة بين الذات والمتعلق وبهذا ينقسم الى المجمل والمبين فنقول دلالة القول على متعلقاته اما ظاهرة عينه وهو المبين وذلك المبين او غير عينه وذلك المجمل ثم ان احكام الله تعالى لما كانت تارة في جانب النفي وطورا في جانب الاثبات اما المؤبد ما تبعه للمصالح تفضلا واحسانا عند من يعلل احكامه سبحانه وتعالى

او بحسب ارادته وقضاياه التي لا تعلل عندنا فرد حكم حكما فالرافع ناسخ والمرفوع منسوخ
فهذا وجه انقسام الانشا في الكتاب الى هذه الامور وليس التقسيم مختصا بالكتاب بل
السنة كذلك وقد بين المصنف ذلك في كتاب السنة بقوله سبق مباحث القول

قال الباب الاول في اللغات وفيه فصول الفصل الاول في الوضع

وجه تقديم باب اللغات على غيره ان معرفه ماهية الشي سابقة على معرفة اقسامه
واحكامه واللغات جمع لغة وانما جمعها وان كان الغرض الكلام في لغة العرب وهي واحدة
لاشتراك مباحثه بين جميع في الوضع وهو عبارة عن تخصيص الشي بالشي بحيث اذا
اطلق الاول فهم منه الثاني وهذا التعريف سديد فانك اذا اطلقت قولك قام زيد فهم منه صدور
القيام منه فان قلت مدلول قولنا قام زيد صدور قيامه سوا اطلقنا هذا اللفظ ام
لم نطلقه فما وجه قولكم بحيث اذا اطلق قلت الكلام قد يخرج عن كونه كلاما ولكن
يتغير معناه بالتقييد فانك اذا قلت قام الناس اقتضى اطلاق هذا اللفظ اخبارك بقيام
جميعهم الا قام ما عدا زيد فعلمت بهذا ان الافاده قام الناس للاخبار بقيام جميعهم شرطين
احدهما ان لا يبتدئه بما يخالفه والثاني ان لا يختمه بما يخالفه وله شرط ثالث ايضا وهو
ان يكون صادرا عن قصد ولا اعتبار بكلام الساهي والنائم فهذه ثلاثة شروط لا بد منها
وعلى السامع التنبه عليها لها فوضح بهذا انك لا تستفيد قام الناس من قوله قام الناس
الا باطلاق هذا القول فلذلك اشترطنا ما ذكرناه فان قلت من اين لنا اشتراط ذلك واللفظ
وحده كاف في ذلك لان الواضع وضعه لذلك قلت وضع الواضع له معناه انه
جعله متهيا لان يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على الوجه المخصوص والمفيد
في الحقيقة انما هو المتكلم واللفظ كالالة الموضوعة لذلك فان قلت لو سمعنا قام
الناس ولم نعلم من قايله هل قصده اولا قلت فيه نظر يحتمل ان يقال بجوازه لان
الاصل عدم الابتدا والختم بما يغيره ويحتمل ان يقال لا يجوز لان العمده ليس هو اللفظ ولكن
الكلام النفساني القايم بذات المتكلم وهو حكمه واللفظ دليل عليه مشروط بشروط ولم يتحقق
ويحتمل ان يقال ان العلم بالقصد لا بد منه لانه شرط والشك في الشرط يقتضي الشك في
المشروط والعلم بعدم الابتدا والختم بما يخالفه لا يشترط لانهما مانعان والشك في المانع لا
يقتضي الشك في الحكم لان الاصل عدمه واختار والدي ايده الله انه لا بد من ان يعلم الثلاثه
ويؤيده ما حكاه الروياني عن صاحب الحاوي فيما اذا قال الرجل لزوجته طلقتك ثم قال سبقني
لساني وانما اردت طلبتك ان المراه ان ظنت صدقه بامارة فلها ان تقبل قوله ولا تخاصم
وان من عرف ذلك منه اذا عرف الحال يجوز ان يقبل قوله ولا يشهد عليه قال الروياني وهذا
هو

هو الاختيار وهذه الاسوله من ابرادي في مجلس مباحثة على والدي والاجوبة له
قال لما مس الحاجة الى التعارف والتعاون وكان اللفظ افيد من الاشارة
والمثال لعمومه وايسر لان الحروف كيفيات تعرض للنفس الضروري وضع بازا المعاني
الذهنية لدورانه معها ** يتعلق بالوضع سته احدها سببه وقد خلق الله
تعالى نوع الانسان وصيره محتاجا الى امور لا يستقل بها بل يفتقر الى المعاونة عليها
ولا بد في المعاونة من الاطلاع على مضمرات النفوس وذلك اما باللفظ او بالاشارة او
بالمثال قوله وكان اللفظ هذا هو الامر الثاني في الموضوع ومن لطف الله تعالى
احداث الموضوعات لانها افيد هذه الثلاثه وايسرها اما كونها افيد فلانها تعم كل
معلوم موجود ومعدوم الى غير ذلك لامكان وضع اللفظ بازا ما اريد من ذلك
المعاني بخلاف الاشاره فانها مخصوصة بالموجودات المحسوسه وبخلاف المثال
وهو ان يجعل لما في الضمير شكلا فانه ايضا كذلك لانه يتعسر بل يتعذر ان يجعل لكل مثال
يطابقه واما كونها ايسر فلانها موافقة للامر الطبيعي لان الحروف كيفيات تعرض للنفس
الضروري ولا شك في ان الموافق للامر الطبيعي اسهل من غيره قوله وضع هذا هو الامر
الثالث الموضوع له واذا ثبت ما ذكرناه فنقول وضع اللفظ بازا المعاني الذهنية وقال
الشيخ ابو اسحق الشيرازي بل بازا الخارجية واستدل المصنف على الاول بدوران الالفاظ
مع المعاني الذهنية فان من راى شبحا من بعيد واعتقده مثلا حيوانا مخصوصا اطلق
عليه اسم ذلك الحيوان فاذا تغير ذلك الاعتقاد باعتقاد اخر اطلق عليه بحسب ذلك
الاعتقاد اسما اخر وهذا الدليل يدل ايضا على بطلان القول بانها موضوعة بازا الخارجية
لانها لو كانت موضوعة بازايها لامتنع تسميته ذلك الشبح حيوانا مخصوصا وقد
عرف ان ذلك لا يمنع مع عدم الشعور بكونه انسانا ولكان يمتنع اختلاف الالفاظ
عند عدم اختلاف الامر الخارجي وقد اجيب عن هذا الدليل بان الاختلاف انما هو الاعتقاد
انها في الخارج كذلك لا لمجرد اختلافها في الذهن من غير نظر الى خصوصية ذهن **قال**
لتفيد النسب والتركيبات دون المعاني المفرده والا فيدور ** اللام في قوله لتفيد متعلقة
بقوله قبل ذلك وضع وهذا هو الامر الرابع في فائدة الوضع فنقول ليس الغرض من
وضع الالفاظ المفرده ان يفاد بها معانيها المفرده لان افادتها لها متوقفة على
العلم بها ضرورة ان العلم بالنسبة يستدعي العلم بالمنتسبين فلو استفيد العلم بها منها
لزم الدور بل الغرض منه التمكن من افادة المعاني المركبة بتركيبها والا ورغير لازم

هنا ذكر في تلك الافادة العلم بوضع تلك الالفاظ المفردة وانتساب بعضها الى بعض
بالنسبة المخصوصة والحركات المختصة قال ولم يثبت تعيين الواضع
والشيخ زعم انه تعالى وضعه ووقف عباده عليه لقوله تعالى وعلم ادم الاسما كلها ما
انزل الله بها من سلطان واختلاف السنتكم ولانها لو كانت اصطلاحية لاحتاج في
تعليمها الى اصطلاح اخر ويتسلسل ولجاز التغيير فيرتفع الامان عن الشرع واجيب بان
الاسما سمات الاشيا وخصايصها او ماسبق وضعها والذم للاعتقاد والتوقيف
تعارضه الاقدار والتعليم بالترديد والقراين كما للاطفال والتغيير لو وقع لاشتهر
وقال ابو هاشم الكل مصطلح والا فالتوقيف اما بالوحي فتتقدم البعثة وهي متاخرة
لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان او بخلق علم ضروري في عاقل فيعرفه
تعالى ضرورة فلا يكون تكليفا او في غيره وهو بعيد واجيب بانه الهم العاقل بان
واضعا وضعها وان سلم لم يكن مكلفا بالمعرفة فقط وقال الاستاذ ما وقع به التنبيه
الى الاصطلاح توقيفي والباقي مصطلح ؞ ؞ ؞ هذا الفصل باحث عن الواضع وهو
الامر الخامس فنقول ذهب عباد بن سليمان الصيمري ومن وافقه الى ان دلالة اللفظ
على المعنى لمناسبة طبيعية بينهما وهذا الحمل وجهين احدهما وهو الذي اقتضاه نقل
الامدي عنه ان تلك المناسبة الطبيعية وظهران مستند تخصيص بعض المعاني
الالفاظ بعض المعاني انما هو الوضع الاختياري فان النظر في الكلام في الواضع
وفيه كلام الكتاب فالواضع ان كان هو الله تعالى فهو مذهب الشيخ ابي الحسن ومن
وافقه وهو المسمى بالتوقيف وان كان هو العبد فهو مذهب ابي هاشم وهو
المسمى بالاصطلاح والتواطو وان كان منهما فاما ان يكون ابتدا الوضع من الله
والباقي من العبد وهو راي الاستاذ ابي اسحق او العكس وهو مذهب ضعيف لم يذكره
في الكتاب واما جمهور المحققين كالقاضي ومن بعده فقد توقفوا في الكل وقالوا بامكان
كل واحد من هذه الاحتمالات الاربعة وهو الذي اختاره في الكتاب حيث قال ولم يثبت
تعيين الواضع وقال ابن الحاجب قول الاشعري ومعنى هذا القول بالوقف لعدم القطع بواحد
من هذه الاحتمالات ورجح مذهب الاشعري بغلبة الظن وقد كان بعض الفقهاء يقول
ان هذا الذي قاله ابن الحاجب مذهب لم يقل به احد لان العلما في المسلة بين متوقف وقاطع
بمقالته فالقول بالظهور لا قايل به وهذا ضعيف فان المتوقف لعدم قاطع قد يرجح
بالظن ثم ان كانت المسلة ظنية اكتفي في العمل بها بذلك الترجيح والا توقف عن العمل
بها وقد احتج الشيخ رضوان الله عليه ما وجه الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسما
كلها

كلها الاية دلت على التعليم من الله تعالى واذا ثبت هذا في الاسماء ثبت ايضا في الافعال والحروف
لانه لا قايل بالفرق ولان التكليم بالاسما وحدها متعذر فلا بد مع تعليم الاسماء من تعليم
الافعال والحروف كذلك فهي اسما واما التخصيص لفظ الاسم ببعض الاقسام فهي اصطلاح
محدث للنحاة واللغويين الثاني قوله تعالى ان هي الا اسما سميتموها انتم واباوكم ما انزل
الله بها من سلطان ذمهم على تسمية بعض الاشيا بما سموها به من تلقا انفسهم فلولا
التوقيف في كلها لما استحقوا الذم بذلك ولقايل ان يقول في الاستدلال بهذا اعترف بكون
البعض اصطلاحا الثالث قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف
السنتكم والوانكم ولا يجوز ان يكون المراد اختلاف تاليفات الالسنة وتركيبها لان ذلك
في غير الالسن ابلغ واكمل فلا يفيد تخصيص الالسنة بالذكر فتعين ان يكون المراد اختلاف
اللغات اما بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه او اطلاق اسم العلة على المعلول
او اسم المحل على الحال وحينيذ فلولا انها توقيفية لما امتن علينا بها الرابع انها لو كانت
اصطلاحية لاحتاج الواضع في تعليمها الى اصطلاح اخر بينه وبين من يعلمه ثم ان الغرض
ان ذلك الطريق ايضا لا يفيد لذاته فلا بد من اصطلاح اخر ويلزم التسلسل ولقايل
ان يقول هذا الدليل يبطل مذهب ابي هاشم ولا يثبت مذهب الشيخ الخامس وهو كالرابع
انها لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير اذ لا حجر في الاصطلاح وحينيذ يرتفع الوثوق عن
الشرع فان كل لفظ شرعي يستعمله في معنى جاز والحالة هذه ان يكون مستعملا في عهد النبي
صلى الله عليه وسلم في غير ذلك المعنى واجاب في الكتاب عن الوجه الاول بان المراد من
الاسماء في قوله وعلم ادم الاسما علامات الاشيا وخصايصها فيعلمه مثلا ان الخيل تصلح
للكر والفر والجمال للحمل والثيران للزرع وهذا لان الاسم مشتق من السمة او من السمو وعلى
كل تقدير فكل ما يعرف ماهية ويكشف عن حقيقة يكون اسما وتخصيص الاسم بهذه الالفاظ
عرف حادث ولو سلمنا ان المراد بالاسماء ما ذكرتم فلا يلزم التوقيف اذ من الجايز ان يكون
الاسما التي علمها الله تعالى لادم قد وضعها طايفة مخلوقة قبله وفي هذين الجوابين نظر اما
الاول فانه خلاف الظاهر اذ الظاهر من الاسما الالفاظ واما الثاني فلان الاصل عدم استعمال
سابق ومنهم من اجاب بجواب اخر وهو ان المراد من التعليم انه تعالى الهمه الاحتياج
الى هذه الالفاظ واعطاه من العلوم ما لاجله قدر على الوضع قال الامام وليس لاحد
ان يقول التعليم ايجاد العلم بل التعليم فعل صالح لان يترتب عليه حصول العلم ولذلك

يقال علمه فلم يتعلم وهذا ايضا خلاف الظاهر اذ الظاهر من التعليم الايجاد دون الالهام قال
بعضهم واصل التفعيل لاسناد الفعل الى اثر الثلاثي المشتق منه تعالى فسوده فتسود وقول
الامام تعالى علمته فلم يتعلم ممنوع قلت وهذا المنع غير متفقح وقد كان
الامام علا الدين الباجي يقول لو لم يصح علمته فما تعلم لما صح علمته فتعلم لانه اذا كان التعليم
يقتضي ايجاد العلم وهو علة فيه فمعلوله وهو التعلم توجد معه بنا على ان العلة مع المعلول
والفا في قولنا فتعلم تقتضي تعقيب التعلم وان قلنا ان المعلول يتاخر فقولك لا فايده
في قولنا فتعلم لان التعلم قد فهم من قولنا علمته فوضح انه لو لم يصح علمته فما تعلم لكان اما ان
لا يصح علمته فتعلم بنا على ان العلة مع المعلول او لا تكون في قولنا فتعلم فايده بنا على تاخر
المعلول فان قلت الشرايه لا يقال كسرته فما انكسر فما وجه صحة قولنا مع ذلك
علمته فما تعلم قلت فرق والدي احسن الله اليه بينهما بان العلم في القلب من الله
يتوقف على امور من المعلم والمتعلم فكان علمته موضوعا للجز الذي من المعلم فقط لعدم امكان
فعل من المخلوق يحصل به العلم ولا بد بخلاف الكسر فان اثره لا واسطة بينه وبين الانكسار وهو
جواب دقيق والانصاف ان هذه ظاهرة فيما ادعاه الشيخ فالموقوف لعدم القطع فهو
مصيب وان ادعى عدم الظهور فغير مصيب هذا هو النحو الذي قام به جماعة من المتاخرين
منهم الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد رضي الله عنه في شرح العنوان واجاب عن الثاني وهو التمسك
بقوله ما انزل الله بها من سلطان بانا لا نسلم انه ذمهم على تسميتهم لبعض الاشياء
انما ذمهم على اعتقادهم كونها الهة واليه اشار بقوله والذم للاعتقاد وعن الثالث
وهو التمسك بقوله واختلاف السنتكم بانه اذا اتبعت الحقيقة وهي ان يكون المراد
انها الجارحة وثبت العدول الى المجاز فليس صرفنا اياه الى اللغات اولى من صرفنا اياه الى
الاقدار على اللغات او مخارج اللغات واليه اشار بقوله والتوقيف يعارضه الاقدار
ولقائل ان يقول مجاز المستدل اولى لانه اقل اضمارا وما ذكرتموه يلزم منه كثرة الاضمار
او الاضمار والمجاز معا اذ يصير تقدير الاية واختلاف اقدار السنتكم باللغات او اختلاف
اقداركم باللغات على انه اطلق اللسان واراد الاقدار كما في اطلاق اليد وارادة القدرة فعلى
الاول يلزم كثرة الاضمار وعلى الثاني يلزم المجاز والاضمار معا واما على ما ذكره الشيخ
فلا يلزم الا اضمار الذي هو اقل من اضماركم لانه يصير تقدير الاية على ما ذكره واختلاف
لغات السنتكم فكان اولى فان قلت لعله من اطلاق العلة على المعلول والمحل على الحال
كما ذكرتم في تقرير الاستدلال قلت حينئذ يقع التعارض بين الاضمار والمجاز والمجاز
اولى

اولى قال صفي الدين الهندي والاولى ان يجاب بانا لا نسلم ان اختلاف اللغات انما يكون اية
ان لو كانت اللغات توقيفية وهذا لان واضعها وان كان هو العبد فهي مخلوقة لله تعالى
على مذهب اهل الحق في افعال العباد واجاب المصنف عن الرابع بانا لا نسلم انه يحتاج في
تعلمها الى اصطلاح اخر بل يحصل العلم بترديد اللفظ وهو تكراره مرة بعد اخرى مع القراين
كالاشارة الى المسمى ونحوها وبهذا الطريق تتعلم الاطفال ولو سلمنا ذلك كما ذكرتم
من الدلالة لا تقتضي ان جميعها بالتوقيف كما تدعون بل بعضها لانه يمكن تعريف ما هو بالاصطلاح
بذلك البعض كما هو قول الاستاذ وعن الخامس بانا لا نسلم امتناع الامان عن الشرع فان
التغيير لو وقع لاشتهر لكونه من مهمات الامور واما ابو هاشم فقد احتج على مذهبه
بانها لو لم تكن اصطلاحية لكانت توقيفية او البعض والبعض لعدم الواسطة بينهما والقول
بالتوقيف لانه اما ان يكون مطلقا فيثبت كونها اصطلاحية وانما قلنا ببطلان التوقيف لانه اما
ان يكون بالوحي او بخلق علم ضروري في عاقل او في غير عاقل والكل باطل اما الاول فلاقتضايه
تقدم البعثة وهي متاخرة عنها لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واما الثاني
فلانه اقتضى ان لا يكون ذلك العاقل مكلفا لانه اذا علم بالضرورة انه تعالى وضع ذلك اللفظ
لذلك المعنى فلا بد وان يعرف الله تعالى ضرورة واذا عرفه ضرورة لم يكن مكلفا بالمعرفة
لحصولها واما الثالث فبعيد جدا ان يصير غير العاقل عالما بهذه الكيفيات العجيبة والجواب
انه يجوز ان يكون الله تعالى الهم العاقل بان واضعا ما وضع هذه الالفاظ بازاء هذه
المعاني لا ان الله تعالى هو الواضع حتى يلزم عدم التكليف ولو سلمنا ما ذكرتم فانما يلزم
رفع التكليف بالمعرفة لا رفع التكليف وهذا الجواب ضعيف لان معرفة الله تعالى واجبة قطعا
والتوقيف بخلق العلم الضروري مستبعد لكونه خلاف المعتاد والاولى في الجواب ان يقال
انه حصل بطريق الوحي ولا يلزم ما ذكره لان الاية وان دلت على تقدم اللغة على بعثة
الرسل بالرسالة فلا يدل على تقدمها على بعثة الانبيا فيجوز بعد نبوة ادم والقا اللغات
اليه ثم ان ادم عليه السلام تعلمها لغيره ثم ترسل اليهم باللسان الذي تعلموه منه واما
الاستبعاد فقد ذكر في الكتاب مقالة مجردة عن الدليل لامكان استخراج دليله من حجج الفريقين
بان يقال اذا ابطل التوقيف والاصطلاح في الكل بعين البعض والبعض احسن فيقول

العدد الذي يقع به التنبيه الى الاصطلاح توقيف والا يلزم التسلسل لاحتياج التعلم في كل
اصطلاح الى اصطلاح سابق عليه واما الباقي فمصطلح وجوابه يعلم بما سبق وبتقرير
الاجوبة عن ادلة الجازمين يتعين الوقف الذي اختاره صاحب الكتاب وقد يقال بظهور
فايدة الخلاف في هذه المسئلة في جواز قلب اللغة فعند الشيخ لا تجوز دون القايلين بالاصطلاح
وبنى بعضهم على الخلاف فيها على ما اذا عقد صداقا في السر وصداقا في العلانية المسئلة المشهوره
ويلتحق بذلك ما اذا استعملا لفظ المعاوضة واراد شركة العنان حيث نص الشافعي على جوازه
والحق ان بنا المسئلتين على هذا الاصل غير صحيح فان هذا الاصل في ان هذه اللغات الواقعة بين
اظهرنا هل هي بالاصطلاح او التوقيف لا في خاص اصطلح مع صاحبه على اطلاق لفظ الثوب على الفرس
او الالف على الالفين مثلا **قال** وطريق معرفتها النقل المتواتر والاحاد والاستنباط
للعقل من النقل كما اذا نقل ان الجمع المعرف باللام يدخله الاستثنا وانه اخراج بعض ما يتناوله اللفظ
فيحكم بعمومه واما العقل الصرف فلا يجدي ش هذا هو الامر السادس في بيان كيفية الطريق
الى معرفة وضع الالفاظ لمعانيها وذلك بطريق الحصر اما النقل الصرف او العقل الصرف او المركب
منهما الاول النقل وهو اما متواترا واحاد الاول المتواتر كالسما والارض والحر والبرد وهو
مفيد للقطع والثاني الاحاد كالقر ونحوه وهو مفيد للظن الثاني العقل الصرف قال في الكتاب
فلا يجدي اي لا ينفع اذ لا مجال للعقل في معرفة الموضوعات اللغوية الثالث المركب منهما كما اذا
نقل الينا ان الجمع المعرف بالالف واللام يجوز ان يدخله الاستثنا ونقل الينا ان الاستثنا اخراج
بعض ما يتناوله اللفظ فان العقل يدرك بذلك ان الجمع المحلى بالالف واللام للعموم وقد بلغنا
ان الامام العلامة زين الدين بن الكتاني رحمه الله اعترض على التمثيل بهذا وقال هاتان
المقدمتان نقليتان واذا ركب الدليل من مقدمتين نقليتين لم يصح ان يقال انه مركب من
العقل والنقل وهذا عجب فانه لولا العقل لما صح الاستدلال من المقدمتين النقليتين وتركيبها
على الوجه المنتج وبيان صحة الانتاج من فعل العقل والجزء الصوري للقياس عقلي **قال**
الفصل الثاني في تقسيم الالفاظ دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة وعلى جزءه
تضمن وعلى لازمه الذهني التزام ش تقسيم دلالة اللفظ فلذلك صح ذكر تقاسيم دلالة
الالفاظ في فصل تقاسيم الالفاظ والدلالة معنى يعرض للشي بالقياس الى غيره ومعناه
كون الشي يلزم من فهمه فهم شي اخر وهي تنقسم الى لفظية وغير لفظية وغير اللفظية
قد تكون وضعية كدلالة وجود المشروط على وجود الشرط وقد تكون عقلية كدلالة
الاثر

62

الاثر على المؤثر وبالعكس مثل دلالة الدخان على النار وبالعكس وقد ليس الكلام الا في اللفظية والاحتراز
عن هذين القسمين اشار في الكتاب بقوله دلالة اللفظ ثم ان اللفظية تنقسم الى اقسام ثلاثة
عقلية كدلالة الصوت على حياة صاحبه وطبيعية كدلالة اح اح على وجع الصدر
ووضعية وهي المرادة هنا فلو ان المصنف قال دلالة المطابقة واما الباقيتان فعقليتان
لان اللفظ اذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى الى لازمه ولازمه ان كان داخلا فيه فهو
التضمن او خارجا فهو الالتزام وهذا اوضح لا اشكال فيه وقال بعضهم دلالة التضمن لفظية
ايضا وهو ضعيف فان الحكم عليها بذلك ان استند الى ان الجزء مفهوم من اللفظ ومتلقى بواسطته
فدلالة الالتزام كذلك وان كان لاجل ان اللفظ موضوع له بالوضع المحض بالحقيقة فهو باطل
او بالوضع المشترك بين الحقيقة والمجاز فكذلك اللازم وان كان لاجل دخول الجزء في المسمى
وخروج اللازم عنه فهو تحكم محض ثم هذه الدلالة عبارة عن كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم
منه المعنى من كان عالما بالوضع وانما قلنا انها عبارة عن كون اللفظ اذا اطلق فهم منه ولم
يقل انها نفس الفهم كما قال ابن سينا لان الدلالة نسبة مخصوصة بين اللفظ والمعنى ومعناهما
موجبة لحمل اللفظ لفهم المعنى ولهذا يصح تعليل فهم المعنى من اللفظ بدلالة اللفظ عليه والعلة
غير المعلول واذا كانت الدلالة غير فهم المعنى من اللفظ لم يجز تفسيرها به اذا عرفت ذلك
فنقول الدلالات اللفظية منحصرة في المطابقة والتضمن والالتزام لان اللفظ اما ان يدل على
تمام ما وضع له اولا والاول المطابقة كدلالة البيت على المجموع المركب من السقف والجدار
والاس والثاني اما ان يكون على جزء مسماه اولا والاول دلالة التضمن كدلالة البيت على الجدار
فقط والثاني ان يكون خارجا عن مسماه وهي دلالة الالتزام كدلالة الاسد على الشجاعة واعلم
ان ذلك انما يتصور في اللازم الذهني وهو الذي ينتقل النفس اليه عند سماع اللفظ سوا
كان لازما في الخارج ايضا كالسرير والارتفاع من الارض اذ السرير مهما وجد في الخارج فهو
مرتفع ومهما تصور في الذهن فهو مرتفع ام لم يكن لازما في الخارج كالسواد اذا اخذ
بقيد كونه ضد للبياض فان تصوره من هذه الحيثية ملزم تصور البياض فهما
متلازمان في الذهن وليسا متلازمين في الخارج بل متنافيين ولا يتصور ذلك في
اللازم الخارجي فقط كالسرير مع الامكان فانه مهما وجد السرير في الخارج فهو ممكن
ضرورة وقد يتصور السرير ويذهل عن امكانه واذا عرفت هذا علمت ان قوله

وعلى لازمه الذهني غير مستقيم لايهامه وجود الدلالة مع اللازم الخارجي وهو باطل
وبهذا التقسيم يعرف كل واحد منها **تنبيهات** قال الامام هذا اللازم شرط
لا سبب وقرر القرافي هذا بان الشرط يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود
ولا عدم لذاته فاحترز بالقيد الاول من المانع وبالثاني من السبب وبالثالث من مقارنة
وجوده للسبب فانه يحصل الوجود ولكن لا لذات الشرط بل لوجود السبب والسبب ما يلزم
من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته فالقيد الاول احتراز عن الشرط والثاني
عن المانع والثالث عن مقارنة وجوده فقدان الشرط فلا يلزم الوجود او مقارنة عدمه
اخلاف سبب اخر فلا يلزم العدم وذلك ليس لذاته بل لامر خارج والمانع ما يلزم من
وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته فالقيد الاول احتراز من
السبب والثاني من الشرط والثالث من مقارنة عدمه عدم السبب فيلزم العدم لكن
لا لذاته بل لعدم السبب واذا اتضحت هذه الحقائق فالملازمة الذهنية يلزم من عدمها
العدم لان اللفظ اذا افاد معنى غير مستلزم لاخر لا ينتقل الذهن لذلك الاخر الا بسبب منفصل
فيكون افادته مضافة لذلك المنفصل لا للفظ فلا يكون فهمه دلالة للفظ بل لذلك المنفصل
ولا يلزم من وجود الملازمة وجود الدلالة عند عدم الاطلاق فان الملازمة في نفس الامر
والفهم معدوم من اللفظ اذ اللفظ معدوم فهي حينئذ شرط والاطلاق هو السبب فان قلت
هذا التقرير بعينه يتقرر في اللفظ فانه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود
الدلالة اذا فقدت الملازمة فيمكن ان يقال الاطلاق شرط والملازمة سبب فلم لا عكستم
او سويتم قلت الاطلاق قد يستقل بالدلالة في المطابقة والتضمن فيثبت له السببية
والملازمة لم تستقل في صورة فيترجح الاطلاق على الملازمة الذهنية لوجوده في الصورتين الثاني
في التقسيم الذي ذكره مناقشات من وجوه منها ان قوله تمام ليس بجيد لانه ان لم يحترز
به عن شيء فهو زيادة بلا معنى وان احترز به عن جزء المسمى فليس جزء المسمى نفس
المسمى وكذا فعل ابن الحاجب حيث قال كمال مسماه وكان ينبغي ان يقولا على مسماه ومنها
ان اللفظ جنس بعيد لدخول المستعمل والمهمل فيه وهو مجتنب في الحدود فكان ينبغي
ان يقول دلالة القول كما فعل شيخنا ابو حيان في مختصراته في تعريف الكلمة معترضا
على من ذكر اللفظ بما ذكرناه ومنها كان ينبغي ان يقول في المطابقة من حيث هو تمام معناه
وفي التضمن من حيث هو جزؤه وفي الالتزام من حيث هو لازمه ليحترز به عن اللفظ المشترك
بين

بين الشيء وجزئه مثل وضع الممكن للعام والخاص فانه يصير به اللفظ المسمى على جزئه
دلالتان دلالة تضمن باعتبار الوضع الاول ومطابقة باعتبار الثاني فقد
يدل على بعض المسمى دلالة مطابقة باعتبار الوضع الثاني ولا بد ان نقول من حيث هو
كذلك ولتحترز به ايضا عن المشترك بين اللازم والملزوم كالشمس بين القرص والضوء
المستفاد منه وهكذا فعل صاحب التلخيص واما الامام فلم يقيد دلالة المطابقة وقيد
الباقيين قال القرافي وهو قيد لم يذكره احد ممن تقدمه وانما اتى المتقدمون بقرينة التمامية
والجزئية واللازمية قال فيقال له ان كانت هذه القرائن كافية فلا يلزم الاحتياج في الثلاث
فما القيود في الدلالات الثلاث والا فيلزم الاحتياج في الثلاث فما وجه تخصيص التضمن
والالتزام فانا نقول في المطابقة كما يمكن وضع العشرة للخمسة يمكن وضعها للخمسة عشر
فيصير له على جميع دلالتان مطابقة باعتبار الوضع الاول وتضمن باعتبار الثاني
الثالث جميع ما تقدم في دلالة اللفظ اما الدلالة باللفظ فهي استعمال اللفظ اما في
موضوعه وهي الحقيقة او غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز والباء في قولنا الدلالة باللفظ
للسببية والاستعانة لان اللفظ يدلنا على ما في نفسه باطلاقه اللفظ فاطلاق اللفظ له
الدلالة كالقلم للكتابة والقدوم للنجارة والفرق بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ من وجوه
احدها المحل فمحل دلالة اللفظ القلب ومحل الدلالة باللفظ اللسان وثانيها من جهة
الوجود فكلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ ولا توجد دلالة اللفظ
في الالفاظ المهملة والاعجمية وثالثها من جهة الانواع فللدلالة اللفظ ثلاثة انواع
المطابقة والتضمن والالتزام وللدلالة باللفظ نوعان الحقيقة والمجاز ورابعها
السببية فالدلالة باللفظ سبب ودلالة اللفظ مسبب عنها وخامسها
من جهة الموصوف فدلالة اللفظ صفة للسامع والدلالة باللفظ صفة للمتكلم **قال**
واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى فمركب والا فمفرد ش هذا تقسيم اخر للفظ
باعتبار التركيب والافراد وذلك لانه ان دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه فهو
المركب سواء كان تركيب اسناد مثل قام زيد وزيد قام ام تركيب مزج مثل خمسة عشر
ام تركيب اضافة مثل غلام زيد وقد اورد بعض الفضلاء على هذا حيوان ناطق اذا
جعل علما للانسان فانه مفرد مع ان جزءه يدل على جزء معناه فمنهم من قيد هذا
الايراد وقال الصواب ان يزاد في الرسم المذكور حين هو جزء ومنهم من رده وقال

دلالة اللفظ على المعنى متعلقة بإرادة اللافظ فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه
ذلك المعنى يقال إنه دال عليه وما سوى ذلك المعنى فما لا يتعلق إرادة اللافظ لا يقال إنه
دال عليه وما سوى ذلك المعنى فما لا يتعلق وإن ذلك اللفظ أو جزء منه بحسب تلك
اللغة أو لغة أخرى وحينئذ لا يراد الحيوان الناطق بعصا لأن المتلفظ به حال كونه
علما لا يقصد شيئا من جزئيه بقيد الوحدة وإنما يقصد بمجموع اللفظين الشخص المسمى
به فلا يرد حينئذ نحو عبد الله العلم في ذلك قوله وإلا فمفرد أي وإن لم يدل
جزؤه على جزء المعنى فهو المفرد فإن قلت الزاي مثلا من زيد لا يدل على جزء المعنى فوجب
أن يكون زيد قائم مركبا قلت أجاب الجاربردي شارح الكتاب بأن جزءه لا يفيد
العموم فلا يجب أن يدل كل جزء من أجزائه على جزء من أجزاء المعنى وهو ضعيف لأن جزءه
مفرد مضاف والمختار في ذلك إفادة العموم بل الجواب المراد بجزئه ما صار به اللفظ
مركبا كزيد وحده وقائم فإن قلت الزاي مثلا جزء الجزء وجزء الجزء جزء قلت
صحيح ولكن المفهوم من إطلاق الجزء جزء الأصل الذي هو ليس جزء الجزء الأصل الذي هو ليس
الجزء والأمر في مثل هذا قريب قال والمفرد إما أن لا يستقل بمعناه
وهو الحرف أو يستقل وهو الفعل إن دل بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة والأقسام
ش بدأ بعد تقسيم اللفظ إلى المفرد والمركب بأقسام المفرد لتقدمه على المركب بالطبع
وتقسيم المفرد يقع من وجوه منها ما هو باعتبار أنواعه وهو تقسيمه إلى
الاسم والفعل والحرف ووجه انحصاره في هذه الثلاثة أن اللفظ المفرد إما أن لا يستقل
بالمفهومية فهو الحرف أو يستقل فإما أن يدل بهيئته أي بحالته التصريفية على أحد
الأزمنة الثلاثة الماضي والحال والاستقبال فهو الفعل أو لا يدل فهو الاسم سواء
لم يدل على زمان أصلا كالسماء والأرض وزيدا ودل لكن لا بهيئته بل بذاته كالصبوح
والغبوق وأمس والآن والمستقبل قال كلي إن اشترك معناه ومتواطئ
إن استوى ومشكك إن تفاوت جنس إن دل على ذات معينة كالفرس
ومشتق إن دل على ذي صفة معينة كالفارس ش هذا تقسيم الاسم فنقول هو
إما كلي وإما جزئي وذلك لأنه إما أن لا يمنع نفس تصوره من اشتراك كثيرين
فيه أو يمنع والأول الكلي وهو تارة يقع فيه الشركة كالحيوان وتارة لا يقع
إما مع الإمكان كالشمس أو مع الاستحالة كالإله وبهذا تعلم أن قول المصنف
إن

إن اشترك معناه ليس بجيد وإنه كان الأحسن أن يقول قبل معناه الشركة ثم الكلي يمكن تقسيمه
من وجهين أحدهما وإليه أشار بقوله ومتواطئ إلى قوله تفاوت أن الكلي إما متواطئ
أو مشكك لأنه إن كان حصول معناه في أفراده الذهنية والخارجية على السوية كالإنسان
فإن كل فرد من الأفراد لا يزيد على الآخر في الإنسانية فهو المتواطئ وإن لم يكن على السوية بل كان
في بعض أفراده أقدم أو أولى أو أشد فهو المشكك وسمي بذلك لكونه يشكك الناظر
هل هو متواطئ لوحدة الحقيقة فيه أو مشترك لما بينهما من الاختلاف وذلك كالبياض
الذي هو في الثلج أشد منه في العاج وكالوجود فإن معناه واحد في أشياء كثيرة مع اختلافه
في تلك الأشياء فإن وجود الجوهر أقدم من وجود العرض والموجود بالذات أولى من
الموجود بالغير والوجود العار أقوى بالنسبة إلى الخالق والمخلوق فإن قلت الأبيض
إذا أطلق مثلا على الثلج فإما أن يكون استعماله فيه مع ضميمة تلك الزيادة وإلا فإن لم يكن فهو
المتواطئ وإن كان فهو المشترك فإذن لا حقيقة لهذا القسم المسمى بالمشكك قلت
كذا أورده ابن التلمساني ونحن نقول المتواطئ أن يضع الواضع للقدر المشترك بقيد عدم
الاختلاف في المحال مع اختلاف المحال في أمور من غير جنس المسمى كما في أفراد الإنسان
بالذكورة والأنوثة وهذا معنى قولهم المتواطئ ما استوى محاله والمشكك أن يضع للقدر
المشترك بقيد الاختلاف في المحال بأمور من جنس المسمى كأجزاء النور في الشمس واستحالة
الغير في الواجب فاشترك القسمان في أن الوضع في كل منهما للقدر المشترك وافترقا بقيديهما
الوجه الثاني الكلي إما جنس أي اسم أو مشتق لأنه إما أن يدل على الماهية وهو اسم الجنس كالإنسان
والفرس أو على موصوفية الماهية بصفة دون خصوصية الماهية وهو المشتق فإنه
لا يدل على خصوصية الماهية بل على اتصافها بالمصدر كالأسود مثلا فإنه يدل على ذات
متصفة إنه ما يدل على ذات معينة كالفرس منتقض بعلم الجنس فإنه دال على ذات غير
معينة فإنك تقول رأيت ثعالة أي ثعلبا مع أنه ليس باسم جنس بل علم جنس يعامل في
اللفظ معاملة الأعلام فإن قلت وما الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس مع أن كلا منهما
يصدق على ما لا يتناهى ومسماه كلي قلت المختار في التفرقة بينهما أن علم الجنس هو
الذي يقصد به تمييز الجنس عن غيره من غير نظر إلى أفراده واسم الجنس ما يقصد به مسمى
الجنس باعتبار وقوعه على أفراده حتى إذا دخلت عليه الألف واللام الجنسية الدالة
على الحقيقة ساوى علم الجنس لا يثنى ولا يجمع لأنه إنما يثنى ويجمع الأفراد فائدة
اعلم أنا إذا قلنا على الإنسان حيوان وإنه كلي فهاهنا اعتبارات ثلاثة أحدها أن
يراد به الحصة من الحيوانية التي يشارك باعتبارها الإنسان غيره وهذا يقال له الكلي

الطبيعي وتارة يراد به انه غير مانع من الشركة وهذا هو الكلي المنطقي وتارة يراد به
الامران اعني الحيوانية التي وقعت بها الشركة مع كونها غير مانعة وهذا هو الكلي
العقلي فالاول موجود في الخارج لانه جزء من الانسان الموجود وجزء الموجود موجود
والثاني لا وجود له في الخارج لاشتماله على ما لا يتناهى ومنهم من زعم انه موجود في الخارج
ايضا والثالث في وجوده في الخارج ايضا اختلاف والظاهر انه لا وجود له في الخارج
ايضا لاشتماله على ما لا يتناهى وزعم افلاطون انه موجود في الاعيان وان الانسان الكلي
موجود في الخارج قال جزئي ان لم يشترك ش هذا مقابل لقوله كلي اي الذي
لا يشترك في معناه كثيرون وهو الجزئي وان شئت قلت الجزئي ما يمنع نفس تصور
معناه من وقوع الشركة فيه كزيد العلم مثلا قال علم ان استقل ومضمر ان لم
يستقل ش الجزئي اما علم او مضمر لانه اما ان يستقل في دلالته على المعنى الجزئي فهو العلم
كزيد واما ان لا يستقل في ذلك بل يحتاج الى قرينة تكلم او خطاب او غيبة فهو المضمر كانا
وانت وهذا هو شرح ما اورده وفيه مناقشات من وجوه احدها ان هذا التقسيم
كله في الاسم وقد قدم ان الاسم هو الذي يستقل فكيف يقسم ما يستقل الى ما لا يستقل الثاني
ان عدم الاستقلال موجود في اسماء الاشارة والاسماء الموصولة وغيرها وليست مضمرات
الثالث ان عدم الاستقلال قد جعله اولا رسما للحرف فان اراد بالاستقلال ذلك فالاعتراض
لازم وان اراد غيره فليبينه الرابع انه اهمل في تقسيم الكلي الى اسم جنس ومشتق
ذكر علم الجنس كما عرف الخامس انه جعل المضمر من اقسام الجزئي ولقائل ان يقول وضع
المضمر بالنوع لا بالشخص فان انت مثلا معناه المخاطب المفرد المذكر من غير تعيين فيصح
اطلاقه على من كان كذلك والناس مختلفون في المضمر جزئي او كلي ووجه للمصنف ومن
جعله جزئيا ان الكلي نكرة والمضمرات اعرف قال وتقسيم اخر اللفظ
والمعنى اما ان يتحدا وهو المفرد او يتكثرا وهي المتباينة تفاصلت معانيها كالسواد
والبياض وتواصلت كالسيف والصارم والناطق والفصيح او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى
فان وضع للكل فمشترك والا فان نقل لعلاقة واشتهر في الثاني سمي بالنسبة الى الاول
منقولا عنه والى الثاني منقولا اليه والا فحقيقة ومجاز ش هذا تقسيم ثان للفظ المفرد
وهو باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددهما وينقسم بهذا الاعتبار الى اربعة
اقسام وذلك لانك اذا نسبت اللفظ الى المعنى فاما ان يتحدا او يتكثرا او يتكثر اللفظ ويتحد
المعنى او بالعكس فاما الاول وهو ان يتحدا ومثاله لفظة الله فانها واحدة ومدلولها
واحد ويسمى هذا المفرد لانفراد لفظه بمعناه وهو ينقسم الى كلي وجزئي على ما مر
في التقسيم السابق واما الثاني وهو ان يتكثر اللفظ والمعنى فهي الالفاظ المتباينة
كالانسان

كالانسان والفرس وغير ذلك من الالفاظ المختلفة الموضوعة لمعان مختلفة وحينئذ
اما ان يمتنع اجتماعها كالسواد والبياض او لا يمتنع بان يكون بعضها اسما للذات وبعضها
اسما للصفة اذا اتصفت بصفة خاصة كالسيف والصارم فان السيف اسم للذات والصارم
للسيف القاطع كما قاله الجوهري في الصحاح وغيره وقد يجتمعان في سيف واحد او
تكون بعضها اسما للصفة وبعضها اسما لصفة الصفة كالناطق بالفعل والفصيح فان
الناطق بالفعل صفة للانسان وقد لا يكون فصيحا فالاولى التي لا يمكن اجتماعها هي المسماة
بالمتباينة المتواصلة لتواصل معانيها وقد تبين انها على نوعين واما القسم الثالث وهو
ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى واحدا فهي الالفاظ المترادفة كالانسان والبشر لواحد سواء
كانت من الترادف واما الرابع وهو ان يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا فلا يخلو اما ان
يكون قد وضع للكل اي لكل واحد من تلك المعاني اولا والاول المشترك كالعين لمدلولاتها
المتعددة والثاني وهو ان لا يوضع لكل واحد بل للمعنى ثم ينقل الى غيره فاما ان ينقل لعلاقة
اولا فان لم ينقل لعلاقة وقد اهمله المصنف فهو المرتجل كذا قاله الامام قال القرافي وفيه نظر
لان المرتجل في الاصطلاح هو اللفظ المخترع الذي لم يتقدم له وضع وان نقل لعلاقة فاما
ان يشتهر في الثاني او لا فان اشتهر في الثاني كالصلاة سمي بالنسبة الى المعنى الاول منقولا
عنه وبالنسبة الى المعنى الثاني منقولا اليه اما شرعيا او عرفيا عاما او خاصا بحسب
اختلاف الناقلين كما سيبين لك ان شاء الله تعالى في حد المجاز وان لم يشتهر في الثاني كالاسد
فهو حقيقة بالنسبة الى الاول اعني الحيوان المفترس مجاز بالنسبة الى الثاني وهو الرجل
الشجاع هذا تقرير ما في الكتاب والنظر فيه من وجوه منها اشتراطه المناسبة
في المنقول وهو غير شرط لان كثيرا من المنقولات لا مناسبة بينها وبين المنقول
عنها كالجوهر اذ هو في اللغة الشيء النفيس وفي اصطلاح المتكلمين قسيم العرض واما
قول الاصفهاني ان قيامه بنفسه نفاسة فهو ان صح ودفع صحة التمثيل بالجوهر
لا يدفع اصل الدعوى ومنها ان كلامه يقتضي ان المجاز لا يشتهر وهو مردود بان رب
مجاز اشهر من الحقيقة كما سيأتي ان شاء الله في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ومنها
ان كلامه ناطق بان المجاز غير موضوع وسيأتي ما يخالفه ان شاء الله تعالى ومنها
انه يقتضي ان المجاز موضوع لا لعلاقة اذ قال والا فحقيقة ومجاز اي وان لم يوضع لعلاقة
فحقيقة ومجاز وليس كذلك اذ لا بد من العلاقة في المجاز ويمكن الجواب عن هذا بان قوله

لعلاقة انما ذكره لتحقيق معنى النقل لا للتنويع اذ لا يتحقق النقل ولا يعتبر الا بالعلاقة
لكن يتعين على هذا ان يكون قوله والا فحقيقة ومجاز معطوفا على قوله واشتهر اي وان
لم يشتهر فمجاز وحينئذ لا يرد السؤال قال واما الثلاثة الاول المتحدة المعنى فنصوص
واما الباقية فالمتساوي الدلالة مجمل والراجح ظاهر والمرجوح ماول ش الثلاثة الاول
المتحدة اللفظ والمعنى والمتكثرة اللفظ والمعنى والمتكثرة اللفظ دون المعنى نصوص
لان لكل لفظ منها فرد معنى لا يحتمل غيره وهذا هو المعنى بالنص سمي به لارتفاعه على غيره
من الالفاظ في الدلالة من قولهم نصت الظبية جيدها اذا رفعته ومنه منصة العروس
وقد يطلق النص على ما يدل على معنى قطعا ويحتمل غيره كصيغ العموم في الجموع فانه
لا بد لها من ثلاثة ويحتمل الزيادة وقد جمع الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد رحمه الله عنه
في شرح العنوان الاصطلاحات في النص فقال هي ثلاث احدها ان لا يحتمل اللفظ الا
معنى واحدا الثاني اصطلاح الفقهاء وهو اللفظ الذي دلالته قوية الظهور قلت
وهو الذي مشى عليه الامام والمصنف في كتاب القياس كما سنبينه في الشرح ان شاء الله تعالى
الثالث اصطلاح الجدليين فان كثيرا من متاخريهم يريدون بالنص مجرد لفظ
الكتاب والسنة وقد احترز في الكتاب بقوله المتحدة المعنى عن العين والقرء فانهما متباينة
مع انها ليست بنصوص لان كل لفظ منها مشترك بين معان وكذلك الالفاظ
المترادفة قد تكون مشتركة كلفظ العين والناظر قوله واما الباقية اي متحدة
اللفظ متكثرة المعنى وانما قال الباقية واراد القسم الرابع لان تحته اقساما عدة
كالمشترك والمنقول عنه واليه والحقيقة والمجاز وحاصل هذا ان هذا القسم اما ان
تكون دلالته على كل واحد من المعاني على السوية فهو المجمل او لا فان كانت دلالته
على كل واحد من المعاني على السوية فهو المجمل ولا فان كانت دلالته على بعض المعاني
ارجح فالطرف الراجح ظاهر والمرجوح ماول لانه يؤول الى الظهور عند مساعدة
الدليل له قال والمشترك بين النص والظاهر المحكم وبين المجمل والماول
المتشابه ش لا شك في اشتراك النص والظاهر في رجحان الافادة واما النص راجح
لا يحتمل غيره والظاهر راجح يحتمل غيره والقدر المشترك بينهما من الرجحان يسمى المحكم يحتمل
لاحكام عبارته واتقانه فالمحكم جنس لنوعين النص والظاهر ومقابلهما المجمل والماول
فانهما اشتركا في ان كلا منهما لا يفيد معناه افادة غير راجحة الا ان الماول مرجوح
والمجمل ليس مرجوحا بل مساويا فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان مسمى بالمتشابه

فالمتشابه

فالمتشابه جنس لنوعين المجمل والماول واصل هذا الاصطلاح ماخوذ من قوله تعالى منه آيات
محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات قال تقسيم آخر مدلول اللفظ
اما معنى او لفظ مفرد او مركب مستعمل او مهمل نحو الفرس والكلمة واسماء الحروف
والخبر والهذيان ش اللفظ المفرد باعتبار حقيقة مدلوله ينقسم الى خمسة اقسام
اما معنى لان مدلوله او لفظ والاول قد تقدم الكلام فيه من كونه كليا او جزئيا والثاني اما ان
يكون اللفظ الذي هو مدلوله مفردا او مركبا وكل منهما اما ان يكون مهملا او مستعملا
الاول كالفرس فانه لفظ مدلوله معنى والثاني نحو الكلمة فانها لفظ مدلوله لفظ مفرد
مستعمل وهو الاسم والفعل والحرف وقد عرفت في التقسيم السابق انحصار انقسام الكلمة
في الاسم والفعل والحرف واجمعت النحاة على انحصارها في ذلك قال شيخنا ابو حيان رحمه الله
وحكى لنا الاستاذ ابو جعفر بن الزبير شيخنا عن صاحبه ابي جعفر بن صابر انه كان يذهب
الى ان ثم رابعا وهو الذي يسميه نحو اسم فعل وكان يسميه خالفة اذ ليس هو عنده واحدا
من هذه الثلاثة والثالث كاسماء حروف التهجي فان ذلك مدلوله لفظ مفرد مهمل لان الف حروف
جلس لم توضع لمعنى مع ان كلا منها قد وضع له اسم فللاول الجيم وللثاني اللام وللثالث
الشين فان قلت فيكون قول الاستاذ للتلميذ قل الف ب ت عبثا اذ لا معنى لهذه الالفاظ
قلت لما كانت آلة يتوصل بها باجتماعها على الترتيب المعتبر الى الكلام المفيد لم يكن
تعليمها عبثا والرابع كلفظ الخبر فان مدلوله لفظ مركب مستعمل نحو قام زيد والخامس
ان يكون المدلول لفظا مركبا مهملا قال الامام والاشبه انه غير موجود لان التركيب
انما يصار اليه لغرض الافادة بحيث لا افادة لا تركيب قال صفي الدين الهندي وهذا حق
ان عني بالمركب ما يكون جزؤه دالا على جزء المعنى حين هو جزؤه وان عني به ما يكون
لجزئه دلالة في الجملة ولو على غير معناه وما يكون مؤتلفا من لفظين كيف كان التاليف
وان لم يكن لشيء من اجزائه شيء دلالة فهو باطل اما الاول فمثل عبد الله اذا كان علما فان
اسم العلم يدل عليه وهو لفظ مركب على هذا التقدير غير دال على المعنى المركب واما الثاني
فلفظ الهذيان فانه يدل على المركب من مهملين او من لفظة مهملة ومستعملة وهو
غير دال على المعنى المركب هذا ان اراد بعدم دلالته على معنى المعنى المركب اما ان اراد انه
لا يدل على معنى اصلا واراد باللفظ المركب المعنى الثاني فينتقض بالثاني دون الاول انتهى
والمصنف حاول ذلك فخالف الامام ومثل بالهذيان كما قررناه فانه لفظ موضوع

للمهمل المركب كما عرفت **قال** والمركب صيغ للافهام ‌. شرع في تقسيم
المركب ولا ريب فيما ذكره من ان المتكلم انما صاغ المركب من المفردات ليفهم ما في
ضميره **قال** فان افاد بالذات طلبا والطلب للماهية استفهام وللتحصيل
مع الاستعلا امر ومع التساوي التماس ومع التسفل سوال والا فيحتمل التصديق
والتكذيب خبر وغيره تنبيه ويندرج فيه الترجي والتمني والقسم والندا ‌.
المركب تارة يفيد طلبا بالذات اي بالوضع وان شئت قلت افادة اوليه وطورا يفيد
غير ذلك فان افاد طلبا بذاته فان كان الطلب لماهية في الذهن واحسن من هذه العباره
ان نقول طلب ذكر ماهية الشي فهو للاستفهام كقولك ما هذا ومن هذا وان كان
لتحصيل امر ما من الامور فان كان مع الاستعلاء فامر كقول المعاظم المستعلي لاخر
افعل كذا سوا كان مع الاستعلاء غالبا في نفس الامر ام لم يكن وان كان مع التساوي كقول
القايل لمماثله افعل كذا فهو التماس وتسميته والتساوي بالالتماس اصطلاح خاص
كما قال ابن دقيق العيد في شرح العنوان وان كان مع التسفل كقول من يجعل نفسه دون
المطلوب منه فهو سوال سوا كان دونه في نفس الامر كقول الداعي رب اغفر لي ام لم يكن
وان لم يفد بالذات طلبا فاما ان يحتمل التصديق والتكذيب او لا القسم الاول ان يحتملها فهو
الخبر وزعم قوم ان تعبير المصنف ومن وافقه بالتصديق والتكذيب احسن من قول غيره
الصدق والكذب لان من الاخبار ما لا يحتمل الا الصدق كخبر الصادق وما لا يحتمل
الا الكذب كقول من قال الواحد نصف العشرة مع احتمال تصديق ذي المكابره وقولنا
الواحد نصف الاثنين ويحتمل التكذيب من الكافر والمعاند وهذا عندي غير مرضي فان
الحكم على الخبر من حيث هو والخبر من حيث هو خبر يحتمل لذلك وسقوط احد الاحتمالين
في بعض الافراد لخصوصيته ومزيد لا يخرج احتمال ماهية الخبر من حيث هي محتملا لها
ثم ان التصديق والتكذيب عباره عن الاخبار بكون الكلام صدقا او كذبا فتعريفه به دور فان
قلت التصديق والتكذيب والصدق والكذب نوعان للخبر والنوع انما يعرف بعد معرفة
الجنس فلو عرف الجنس به لزم الدور **قلت** اجاب القرافي بان الحد هو شرح ما
دل اللفظ الاول عليه بطريق الاجمال لان من سمع لفظ انسان وجهل مسماه فقال له
هو الحيوان الناطق فان كان جاهلا بالحيوان والناطق فسد الحد لان الحد بالمجهول لا يصح
فتعين ان يكونا معلومين له ومتى كانا معلومين فمن علم الحيوان والناطق فقد عرف الانسان
لانه ليس شيئا غيرهما فعلمنا انه كان عارفا بحقيقة الانسان وانما كان جاهلا بمسمى
اللفظ عن التفصيل وكان يعلمها من حيث الاجمال وان لها مسمى ما واذا كان الحد هو
شرح

شرح ما دل اللفظ الاول عليه بطريق الاجمال جاز ان يكون السايل عالما بمدلول لفظ الصدق
والكذب وجاهلا بمدلول الخبر فيشرح له لفظ الخبر بمدلول لفظ الصدق والكذب قال ولا يقال
العلم بالنوع يستلزم العلم بالجنس لا يستلزم العلم بالمركب العلم بالمفرد لان الجهل هنا انما
وقع في وضع لفظ الخبر للخبر لا في نفس الخبر ولا تنافي بين العلم بالخبر والجهل بوضع لفظه
فان المرء قد يعلم حقيقة ولا يعلم اسمها فان قلت الصدق والكذب ضدان يستحيل اجتماعهما
فلا يقبل محلهما الا احدهما اما هما معًا فلا واذا كان المحل لا يقبل الا احدهما كان المتعين في الحد
صيغة او التي لاحد الشيئين دون الواو التي للشيئين معا وهذا هو الذي ارتضاه امام
الحرمين وقال من قال الصدق والكذب اوهم اتصالهما بخبر واحد فاردد ونوع فقال
ما مدخله الصدق او الكذب فقد تحرر **قلت** ما ذكرناه هو الصواب وذلك لانه يلزم
من تنافي المقبولين تنافي القبولين الا ترى ان الممكن قابل للوجود والعدم ولو وجد احد
القبولين دون الاخر للزم من رفع ذلك القبول ثبوت استحالة ذلك المقبول فان كان ذلك
المستحيل هو الموجود لزم كون الممكن مستحيلا وان كان المستحيل هو العدم لزم كون الممكن
واجب الوجود فلا يتصور الامكان الا باجتماع القبولين وان تنافى المقبولان فتعين
الواو وانما الشبهة التي وقعت لامام الحرمين التباس القبولين بالمقبولين وانه يلزم من
تعذر اجتماع المقبولين تعذر اجتماع القبولين وليس كذلك ولذلك نقول جسم قابل لجميع
الاضداد وقبولاتها كلها مجتمعة له وانما المعاندة على سبيل البدل في المقبولات لا القبولات
فتامل ذلك فان قلت لم سمى الاصوليون ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم اخبارا ومعظمها
اوامر ونواهي **قلت** اجاب القاضي بوجهين احدهما ان حاصل جميعها ايل الى الخبر
فالمامور به في حكم المخبر عن وجوبه وكذا القول في النواهي والسر فيه انه صلى الله عليه وسلم
ليس امرا على سبيل الاستقلال وانما الامر حقا الله تعالى وصيغ الامر من المصطفى
عليه السلام في حكم الاخبار عن الله تعالى والثاني انها سميت اخبارا النقل المتوسطين وهم
يخبرون عمن يروي لهم ومن عاصره النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا بلغه لا يقول اخبرنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم بل يقول امرنا فالمنقول اذا استحق اسم الخبر في المرتبة الثانية
الى حيث انتهى القسم الثاني لا يحتمل التصديق والتكذيب فهو تنبيه ويندرج في
التنبيه لا على وجه الحصر التمني مثل ليت الشباب يعود والترجي والقسم والندا
وامثلتها معروفة فان قلت ما الفرق بين الترجي والتمني **قلت** الترجي لا يكون
في المستحيلات والتمني يكون في المستحيلات وفي الممكنات واما لفظ الكتاب فقوله

بالذات احترازا عما يفيد الطلب باللازم كقولك انا طالب منك ان تذكر لي حقيقة
الانسان فانه لا يسمى استفهاما وان تسقني الماء لا يسمى امرا وان لا تفعل كذا فانه لا
يسمى نهيا بل هذه اخبارات وكذلك الاقسام الباقية من التمني والترجي والقسم والندا
كلها تفيد الطلب باللازم وعلى كلامه اعتراضات منها انه اشترط في حقيقة
الامر الاستعلا وذلك مذهب زيفه في باب الامر كذا اورده بعض الشراح وسنبين
في كتاب الاوامر ان شا الله وجه صحة كلامه وعدم اضطرابه ومنها انه جعل التساوي
قسيما للاستعلا والتسفل وانما هو قسيم للعلو والنزول لان الاستعلا جعل الطالب
نفسه عاليا ولا يلزم من ذلك كونه عاليا في نفس الامر والتسفل عكسه ومنها ان
قوله وللتحصيل مع الاستعلا امر ان اراد به تحصيل الفعل الذي ليس بكف فالتقسيم غير
حاصر لخروج طلب الكف بالنهي عنه وان اراد تحصيل الفعل مطلقا كفا كان او غيره لزم
دخول النهي في حد الامر وهما حقيقتان مختلفتان وقد يقول من ينصره بدخول النهي في
جنس الامر وان مغايرتهما مغايرة العام والخاص لا مغايرة المتناسبين بنا على ان الامر
هو ما يطلب به فعل سوا كان الفعل كفا ام غير كف والنهي ما يطلب به فعل خاص وهو
الكف **خاتمة** قال القرافي في الفروق اعتقد جماعة من الفقها من قولنا في حد الخبر
انه المحتمل للصدق والكذب ان هذين الاحتمالين مستفادان من الخبر بالوضع اللغوي وان الوضع
اقتضى ذلك قال وليس كذلك بل لا يحتمل الخبر من حيث الوضع الا الصدق لاجماع ذوي اللسان
على ان معنى قولنا قام زيد حصول القيام في الزمان الماضي ولم يقل احد ان معناه صدور القيام او
عدمه ولقائل ان يقول لا نسلم ان مدلول قولنا قام زيد حصول القيام وانما مدلوله الحكم
بحصول القيام وذلك يحتمل الصدق والكذب والله اعلم **قال الفصل**
الاول في الاشتقاق وهو رد اللفظ الى لفظ اخر لموافقته في حروفه
الاصلية ومناسبته في المعنى ❊ الاشتقاق في اللغة الاقتطاع وفي الاصطلاح
ما ذكره فقوله رد لفظ جنس وقوله لموافقته في حروفه الاصلية فصل
احترز به عن الالفاظ المترادفة كالانسان والبشر اذ لا اشتراك فيها في الحروف
وكذا ذكر الشراح ولقائل ان يقول الالفاظ المترادفة لم تدخل في الكلام قبل ذلك
حتى تخرج بهذا القيد فان احد المترادفين ليس مردودا الى اللفظ الاخر وقوله
الاصلية اشارة الى ان الاعتبار في موافقة الحروف انما هو بالحروف الاصلية فقط ولا عبرة
بالحروف الزائدة وقوله ومناسبته في المعنى احتراز عن المعدول لان المناسبة
تقتضي

تقتضي المغايرة ولا مغايرة بين المعدول والمعدول عنه في المعنى وهذا الحد الذي ذكره
اسد من تعريف الميداني الذي ارتضاه الامام وهو قوله ان تجد بين اللفظين تناسبا
في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر ليعترض على هذا بان الاشتقاق ليس هو الوجدان
بل الرد عند الوجدان واعلم ان للاشتقاق اربعة اركان ذكرها في الكتاب المشتق
والمشتق منه والموافقة في الحروف الاصلية مع المناسبة في المعنى والرابع التغيير
فقوله رد لفظ هو الركن الاول ويدخل فيه الاسم والفعل وقوله الى لفظ اخر هو
الركن الثاني وهو المشتق منه ويؤخذ منه الركن الرابع وهو التغيير لانه لو انتفى التغيير
وقوله لموافقته في حروفه الاصلية هو الركن الثالث واحترز به عما عرفت اولا
قال ولا بد من تغيير بزيادة او نقصان حرف او حركة او كليهما او بزيادة
احدهما ونقصانه او نقصان الاخر او بزيادته او نقصانه بزيادة الاخر ونقصانه
او بزيادتهما ونقصانهما نحو كاذب ونصر وضارب وخف وضرب على مذهب الكوفيين
وغلا ومسلمات وحذر وعاد ونبت واضرب وخاف وعد وكال وارم ❊
لا بد من تغيير بين اللفظين والتغيير المعنوي انما يحصل بطريق التتبع والامام لم يذكر من
اقسام التغيير غير تسع وليست الاقسام منحصرة في تلك وقد زاد المصنف عليه ستة اقسام
فجعلها خمسة عشر واورد لكل منها مثالا وفي اكثر امثلته نظر وقد وضع الذي
اثابه الله في هذا الفصل ارجوزة حسنة **قوله** بزيادة او نقصان حرف او حركة او
كليهما داخل فيه ستة اقسام اربعة تعتبرها فرادى واثنان ثنائيان فان قوله بزيادة
ليس منونا بل هو مضاف الى حرف وحركة وكليهما وكذا نقصان مضاف الى الثلاثة
فكانت ستة اقسام ثانيها ايضا اذ زيادة احدهما ونقصانه يدخل فيه زيادة الحرف
ونقصانه وزيادة الحركة ونقصانها ويدخل في زيادة احدهما ونقصان الاخر قسمان
زيادة الحرف ونقصان الحركة وعكسه وقوله او بزيادته او نقصانه بزيادة
الاخر ونقصانه يدخل فيه صورتان ايضا احدهما نقصان الحرف مع زيادة الحركة وعكسه
وقوله ونقصانها والثانية نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه وقوله
او بزيادتهما ونقصانهما او زيادة الحرف والحركة معا ونقصانهما معا وهو
قسم واحد رابع عشر وبه تكمل الاقسام خمسة عشر قوله نحو كاذب شرع في
مثل الاقسام المذكورة الاول زيادة الحرف فقط نحو كاذب من الكذب زيد فيه الالف

الثاني زيادة الحركة نحو نصر الماضي من النصر زيدت حركة الصاد الثالث زيادة الحرف
والحركة معًا مثل ضارب من الضرب زيدت الألف وحركة الرا الرابع نقصان الحرف
نحو خف فعل أمر من الخوف نقصت الواو وقد اعترض على المصنف بأن الفا صارت في هذا
ساكنة بعد أن كانت متحركة فاجتمع في هذا المثال نقصان الحرف والحركة معًا فإن اعتذر
بأن مثل هذا لا يعتبر لكونه نقصانًا لحركة الإعراب فلما سيأتي إن شاء الله في القسم العاشر
ما يخالفه فالأولى تمثيله بذهب من الذهاب أو حسب من الحساب الخامس نقصان
الحركة نحو ضرب المصدر من ضرب الماضي نقصت حركة الرا قال في الكتاب وهذا لا
يأتي إلا على مذهب الكوفيين يعني في اشتقاقهم المصدر من الفعل عكس مذهب البصريين
وذهب أبو بكر بن أبي طلحة إلى مذهب ثالث وهو أن كلا من المصدر والفعل أصل بنفسه
ليس أحدهما مشتقًا من الآخر حكاه شيخنا أبو حيان في الارتشاف السادس نقصان الحرف
والحركة معًا نحو غلا ماضي غليان نقصت الألف والنون ونقصت فتحة اليا ومن أمثلته
أيضًا سر من السير نقصت اليا وحركة الرا وبع من البيع نقصت اليا وحركة العين
السابع زيادة الحرف ونقصانه أي نقصان حرف آخر ومثاله في الكتاب بمسلمات
زيدت الألف والتا للجمع ونقصت منه تا كانت في المفرد في قولك مسلمة وكان يقول
الجمع غير مشتق من مفرده فلا يصح ما ذكره مثالًا فالأولى التمثيل بقولك مدحرج من الدحرجة
نقصت ها التأنيث وزادت الميم وكذا مزخرف من الزخرفة نقصت التا وزادت الميم الثامن
زيادة الحركة ونقصانها أي ونقصان حركة أخرى نحو حذر من الحذر زيدت فيه كسرة
الذال المعجمة ونقصت منه فتحته وكذلك رمى من الرمي نقصت حركة اليا من الرمي وزيدت
حركة الميم وسعى من السعي التاسع زيادة الحرف ونقصان الحركة نحو عادّ بالتشديد من
العدد زيدت الألف بعد العين ونقصت حركة الدال الأولى العاشر زيادة الحركة
ونقصان الحرف نحو ثبت من الثبات زيدت فيه فتحة البا ونقصت منه الألف كذا
ذكره في الكتاب ولقائل أن يقول فتحة البا جاءت عوض الكسرة فليس ثم غير نقصان الألف
وليس له أن يقول لا يعتد بالحركة الإعرابية إذ سيأتي في القسم الرابع ما يخالف ذلك
الحادي عشر زيادة الحرف والحركة جميعًا مع نقصان حركة أخرى مثل اضرب من الضرب
زيدت همزة ألف الوصل وكسرة الرا ونقصت منه حركة الضاد الثاني عشر
زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه مثل خاف ماض من الخوف زيدت الألف وحركة
الفا وحذف الواو الثالث عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها
مثل عِد فعل أمر من الوعد زيدت كسرة العين ونقصت الواو وحركة الدال
الرابع عشر

الرابع عشر نقصان الحركة مع زيادة الحرف ~~والحركة جميعًا~~ ونقصانه نحو كالّ بتشديد
اللام وهو اسم فاعل من الكلال نقصت حركة اللام الأولى وكذلك الألف التي بين اللامين
وزيدت الألف قبل اللامين الخامس عشر زيادة الحرف والحركة معًا ونقصانهما معًا
نحو ارم من الرمي زيدت الهمزة وحركة الميم ونقصت اليا وحركة اليا وحركة الرا والله أعلم
قال واحكامه في مسائل الأولى شرط المشتق صدق أصله خلافًا لأبي علي وابنه
فإنهما قالا بعالمية الله تعالى دون علمه وعللاها في نائبه لنا أن الأصل جزؤه فلا يوجد دونه
ش شرط صدق المشتق اسمًا كان أو فعلًا صدق أصله المشتق منه فلا يصدق قائم على ذات
إلا إذا صدق القيام على تلك الذات وسواء كان الصدق في الماضي أم في الحال أم في الاستقبال
والكلام جار في صدق ذلك هل هو بطريق الحقيقة أو المجاز من وظائف المسألة الثالثة لهذه
وهذا هو السر في قول المصنف صدق أصله دون وجود أصله كما قال غيره إذ لو
قال وجود أصله لورد عليه إطلاقه باعتبار المستقبل إذ هو جائز مع عدم وجوده
حالة الإطلاق والكلام في المسألة مع أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وهما لم يصرحا بالمخالفة
في ذلك ولكن وقع ذلك منهما ضمنًا حيث ذهبا هما ومن تبعهما من المعتزلة إلى القول
بعالمية الله دون علمه أي قالا إن الله تعالى عالم ولا يقولا بحصول العلم الذي اشتق منه العالم
له والحاصل أن هذه الطائفة ينفون عن الله تعالى الصفات الحقيقية الزائدة على الذات كالعلم
والقدرة والحياة وجمعها قول الشاطبي ⸫ حيٌّ عليمٌ قديرٌ والكلامُ له باقٍ سميعٌ بصيرٌ ما أراد
فرارًا من أن تكون الذات قابلًا وفاعلًا من أشياء زعموها لازمة ويقولون بثبوت العالمية
والقادرية والحيية له بنا على أنها نسب وإضافات لا وجود لها في الخارج بخلاف العلم والقدرة
والحياة فإنها صفات حقيقية ويقولون عالمية الله غير معللة بالعلم لأن العالمية له واجبة
والواجب لا يعلل بالغير بخلاف عالميتنا فإنها معللة بالعلم إذ هي غير واجبة وقال أهل
السنة وقوم من المعتزلة إن لله سبحانه وتعالى صفات مغايرة لذاته تعالى وهو العلم
والقدرة والحياة وغيرها من الصفات الثبوتية ثم قال الذين ينفون الحال العالمية والقادرية
والحيية نفس العلم والقدرة والحياة وقال مثبتو الحال عالمية الله حالة معللة بمعنى قائم
به وكذا القادرية بالقدرة والحيية بالحياة وإذا عرفت هذا ظهر أن الأشاعرة ومن وافقهم
قالوا إن الله تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة والجبائيان قالا إنه تعالى عالم بالذات لا بالعلم
قادر بالذات لا بالقدرة حي بالذات لا بالحياة فقد جوزوا صدق الاسم المشتق
الذي هو العالم بدون صدق المشتق منه بأنه لو صح المشتق بدون صدق أصله للزم وجود

الكل بدون الجزء لان الاصل الذي هو المشتق منه جز للمشتق لان المشتق يدل على الاصل وعلى ذات
متصفة به كالعالم مثلا فان مدلوله ذات متصفة بالعلم الذي هو اصل العالم جز من مجموع
معناه فلو صح العالم بدون العلم للزم ما ذكرناه ولا ينقض هذا بصحة اطلاق اسم الكل على
الجزء لان ذلك من باب المجاز والكلام في صحة الاطلاق الحقيقي **قال** الثانية شرط
كونه حقيقة دوام اصله خلافا لابن سينا وابي هاشم لانه يصدق نفيه عند زواله فلا يصدق
ايجابه قيل مطلقتان فلا يتناقضان قلنا موقتتان بالحال فان اهل العرف يرفع احدهما بالاخرى
المسئلة السابقة في اشتراط صدق المشتق منه في كون المشتق حقيقة سوا دام معنى المشتق
منه الى حالة الاطلاق ام لم يدم وهذه في اشتراط دوام معنى المشتق منه الى حالة اطلاق
المشتق فهي اخص من تلك فنقول اطلاق الاسم المشتق باعتبار الحال حقيقة بالاجماع وباعتبار
المستقبل مجاز بالاجماع واما اطلاقه باعتبار الماضي كاطلاق الضارب على من صدر منه الضرب
وانتهى فقال الجمهور انه غير حقيقة قال الامام وهو الاقرب واختاره في الكتاب وقال ابن سينا
وابو هاشم ووالده ابو علي انه حقيقة وفي المسئلة مذهب ثالث ان معنى المشتق منه ان كان
مما يمكن بقاؤه كالقيام والقعود اشترط بقاؤه في كون المشتق حقيقة والا فلا حكاه الامدي
والامام ذكره بحثا من جهة الخصم ثم اجاب عنه بان احدا من الامة لم يقل بهذا الفرق فيكون
باطلا واعلم ان محل الخلاف في المسئلة انما هو في صدق الاسم فقط اعني هل يسمى من ضرب امس
الان ضارب وهو امر راجع الى اللغة وليس النزاع في نسبة المعنى اعني في ان زيدا الضارب
امس هل هو الان ضارب فان ذلك لا يقوله عاقل واذا تبين ان محل النزاع انما هو في صدق الاسم
فاعلم ان الذي يتجه ان الخلاف ايضا ليس في الصفات القارة المحسوسة كالبياض والسواد
لانا على قطع بان اللغوي لا يطلق على الابيض بعد اسوداده انه ابيض وقد قال الامام في اخر
المسئلة لا يصح ان يقال انه نايم اعتبارا بالنوم السابق وادعى الامدي في ذلك الاجماع
فقال لا يجوز تسميته النايم قاعدا والقاعد نايما باجماع المسلمين واهل اللسان وهذا
واضح من اللغة وانما الخلاف في الضرب ونحوه من الافعال المنقضية فاطلاق المشتق على من باب
الاحكام فلا يبعد اطلاقه حال خلوه عن مفهومه لانه امر حكمي ويتبين من هنا وجه انفصال
الماضي عن المستقبل حيث كان اطلاقه باعتبار الماضي اولى لان من حصل منه الضرب في
الماضي قد يستصحب حكمه واما المستقبل فلم يثبت له حكم حتى يستصحب اذا عرفت ذلك
فقول السيد المصنف على ما اختاره من انه ليس حقيقة بانه يصدق نفي المشتق عند زوال
المشتق منه فيقول زيد ليس بضارب فلو صدق الايجاب حقيقة وهو زيد ضارب للزم اجتماع

النقيضين اعني نفي الضرب واثباته فتقرر انه انما يصدق مجازا لان صحة النفي من امارات
واعترض على هذا بان قولنا ضارب وليس بضارب قضيتان مطلقتان لم يتحد وقت الحكم
فيهما فلا يتناقضان لجواز ان يكون وقت السلب غير وقت الاثبات واجاب في الكتاب بانهما
موقتتان بحال التكلم واعني عن هذا التقييد فهم اهل العرف اذ لو لم يكن كذلك لما جاز استعمال
كل واحد منهما في تكذيب الاخر ورفعه لكن اهل العرف يستعملون ذلك فيكونان متناقضين
وهو المطلوب فان قلت سلمنا انهما موقتتان بالحال وانهما متناقضان ولكن لا نسلم
انه حينئذ يصح اطلاقهما لانه لا يصح ليس بضارب في الحال وهل قولكم ان ذلك يصح الا مصادرة
على المطلوب **قلت** صدق ليس بضارب في الحال لا يقبل المنازعة الا من لم يفهم معنى هذا
الكلام وذلك لانا لم نعن بذلك سلب اطلاق الاسم حتى يقال انه مصادرة على المطلوب بل
ان المعنى غير ثابت في الحال وقد قدمنا انه لا ينازع في ذلك عاقل ويقرر عندك ان المعنى بقولنا
يصدق ليس بضارب في الحال تحقق المعنى لا صدق الاطلاق ان الخصوم سلموا هذه المقدمة
لما ذكرها الامام وغيره وما اعترض احد بهذا السوال فان قلت سلمنا انه يصح ليس بضارب
في الحال ولكن لا نسلم استلزامها صحة ليس بضارب **قلت** لان ليس بضارب مطلقة
وليس بضارب في الحال موقتة والمطلقة جزء من الموقتة ولنوضح ذلك فنقول اذا قيد
في الايجاب او في السلب بزمان ولم نجعل الزمان جزءا من المحمول كانت القضية موجهة
موقتة وان لم نقيد كانت القضية مطلقة وهي جزء من الموقتة والقيد المذكور في الموقتة
كقولنا زيد ضارب الان معناه ان نسبة ضارب الى زيد منتفية الان والان ظرف
للانتفاء لا للنفي فان النفي هو الحكم وهو حاصل الان كما في هذا المثال والانتفاء مدلوله وهو
بحسبه وقد يكون الان كما في هذا المثال وقد يكون امس او غدا على حسب ما ياتي الموقتة
وقد يكون الطرف جزءا من المحمول كقولك زيد ضارب الان تريد ان ضربه الان ثابت او ليس
بضارب الان تريد ضربه الان منفي فهذه ليست موجهة والمنفي فيها اخص من المنفي في الموجهة
والمثبت اخص من المثبت ولنزد ذلك ايضاحا فنقول اذا قلت ليس زيد ضاربا الان يوم
الجمعة فلا يجوز ان يكون الان او يوم الجمعة ظرفا لحكمك الا ترى انك تقول يوم الجمعة وانت
غير حاكم فيه وتقول بعد هذا ان يوم الجمعة اما ان يكون ظرفا لانتفاء الضرب المقيد بذلك
الوقت او المطلق والمعنى ان زيدا يصدق يوم الجمعة انه ليس بضارب ومن ضرورة انتفائه

انتفا المقيد واذا اوضح ان المطلقة جزء من الموقتة صح تعبير الامام في المحصول بالكل والجزء
ودعواه استلزام الكل الجزء وليس مراده الجزء من حيث اللفظ بل من حيث المعنى فان قلت
المطلقة اعم من الموقتة فكيف يستلزمها الموقتة قلت اصل المطلقة كذلك ولكن قد يعرض
لهما ما يعدها لغة او عرفا وقد ادعيناه هنا حيث قلنا ان العرف يوديها حال التكلم ودللنا
عليه بالمطلقة وان كانت مطلقة في اللفظ فهي مقيدة بحسب العرف فجاز ذلك منطوقا به فساوت
الموقتة واما دلالة الموقتة صريحة في الوقت ودلالة المطلقة ظاهرة ولهذا المعنى لم يات
الامام في المحصول بلفظ الاعم والاخص لانه يضره فانه يدعي تساويهما عرفا ولغة
فكيف يقول ان احدهما اعم من الاخر بل ترك ذلك وعدل الى الكل والجزء فانه صحيح على التقديرين
اعني من حيث العقل والاصل ومن حيث الاستعمال والجزء قد يكون مساويا في الوجود كالناطق
فانه جزء الانسان ومساوله بخلاف الاعم فانه قد يوجد بدون الاخص فان قلت قد فهم
اصحاب الامام ان مراده الاعم والاخص ومنهم صاحب التحصيل فقال يصدق ليس بضارب
لصدق الاخص منه وهو ليس بضارب في الحال قلت قال والدي رضي الله عنه في كتابه
الاتساق في بقاء وجه الاشتقاق وهو مختصر وضعه في هذه المسلة انهم ما فهموا جيدا
واطال النفس في ذلك واجاب عن سوال لصاحب التحصيل ذكره على هذا وعظم خطبه ولحن لم
نذكر السوال لكونه مبنيا على فهمه صاحب التحصيل من ان الكل اعم والجزء اخص وقد بينا
ان الامام لم يرد بالكل والجزء الاعم والاخص وان الجزء قد يكون مساويا **قال**
وعورض بوجوه الاول ان الضارب من له الضرب وهو اعم من الماضي ورد بانه اعم من
المستقبل ايضا وهو مجاز اتفاقا الثاني ان النحاة منعوا عمل النعت الماضي ونوقض بانهم
اعملوا المستقبل الثالث انه لو شرط لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة واجيب بانه لما تعذر
استعمال اجزايه اكتفي باخر جزء الرابع ان المومن يصدق حالة الخلو عن مفهومه واجيب
بانه مجاز والا لاطلق الكافر على اكابر الصحابة حقيقة ش عارض الخصم دليلنا باوجه زعم انها
تدل على مطلوبه الاول ان الضارب عبارة عمن ثبت له الضرب وهو اعم من ان يكون دايما
او لا فيكون اطلاقه على افراده على سبيل الحقيقة كاطلاق العام على افراده واجاب بان ذلك
اعم منقوض بانه اعم من المستقبل ايضا فيلزم ان يكون حقيقة فيه ولا قايل به وللقايل ان يقول
اذا كان الضارب من ثبت له الضرب فهو غير صادق باعتبار المستقبل لانه ما ثبت له
فلا يصح قولكم انه اعم من المستقبل ايضا الثاني ان جمهور النحاة قالوا النعت اي المشتق

كاسم

كاسم الفاعل واسم المفعول اذا كان بمعنى الماضي وليس معه ال فهو لا ينصب مفعوله
بل يتعين ان يجر بالاضافة اليه تقول مررت برجل ضارب زيد امس وهذا يدل على
جواز استعماله بمعنى الماضي والاصل في الاستعمال الحقيقة واجاب بان هذا منتقض
باجماعهم على اعماله اذا كان بمعنى الاستقبال لانما قلتموه في الماضي بعينه في
المستقبل مع انه مجاز اتفاقا الثالث لو كان المشتق منه شرطا في صحة الاطلاق
المشتق حقيقة لاستحال اطلاق المتكلم والمخبر بطريق الحقيقة على شي اصلا لان المشتق
وهو الكلام والخبر لا يمكن بقاوهما لانهما من الموجودات التي هي غير قارة الذات واجاب
بمنع الملازمة وذلك لان الشرط احد الامرين اما بقا المشتق منه وذلك فيما يمكن بقاوه
او بقا اخر جزء من اجزايه ان لم يمكن بقاوه بالكلية لان وضع اللغة غير مبني
على المطابقة في مثل هذه الامور وهذا كاطلاقهم الحال على الزمان المعين مع ان
الموجود منه ليس الا جزا واحدا الرابع انه لو اشترط بقا المشتق منه في صحة الاطلاق
المشتق حقيقة للزم ان لا يصح اطلاق المومن بطريق الحقيقة على من خلا عن مفهومه بالنوم
مثلا ولكن ذلك باطل لانهم يطلقونه عليه والاصل في الاطلاق الحقيقة واجاب بان
اطلاقه ليس على سبيل الحقيقة بل هو مجاز والا لصح اطلاق الكافر على اكابر الصحابة حقيقة
لسبب كفر تقدم اذ الاطراد من لوازم الحقيقة وللقايل ان يقول ان الايمان الطاري بعد
الكفر يضاده فلذلك لم يصح اطلاق الكافر على من صدر منه في الماضي اذ هو وصف وجودي
يضاد الاول فكان كاطلاقك على الاسود انه ابيض باعتبار بياض متقدم وقد
قدمنا ان ذلك ليس من محل النزاع **فوايد** احدها اعلم انا لا نعني بالحال حال نطقنا
بل حال اتصافه بالمشتق منه واذا قلت اقتلوا المشركين فمعناه الامر بقتل من اتصف
بالشرك وان لم يكن وقت قولك اقتلوا المشركين متصفا به وقد خفي ذلك على بعض الفضلا
فظن انه وقت قولك بعد ذلك الا مجازا الثانية الحقيقة والمجاز انما هما
باعتبار الاستعمال فاذا قلت زيد ضارب فهنا امران احدهما استعمال ضارب في معناه
او غير معناه وهو محل الحقيقة والمجاز والثاني حمل ضارب على زيد وهذا لا يوصف
بحقيقة ولا مجاز ولا دلالة على حال ولا مضي ولا استقبال بل هو مطلق بالنسبة
اليها والقضية ان اطلقت احتملت الثلاثة الا ان الحمل عند الاطلاق على زمان النطق

لغة وعرفا ولانه ليس غيره اولى منه واما المحمول الذي هو ضارب فان اريد به معناه ممن
هو متصف بالضرب في الحال كان حقيقة اما صدقا ان طابق او كذبا ان لم يطابق وان قررناه
اريد به غير معناه كان مجازا والامر في الثلث في جميع ذلك على ما قررناه لا يختلف الثالثة
اذا قلت زيد ضارب امس او غدا فقد يطلق المطلق انه مجاز لان اسم الفاعل حقيقة في الحال والتصريح
بامس او غدا انما هو قرينة لارادة المجاز كقولك رايت اسدا يرمي بالنشاب وقد يطلق
انه حقيقة فيه ولا مجاز كما عرفت فحكمك على زيد الان بانه ضارب غدا لا حقيقة
ولا مجازا والمحكوم به وهو ضارب غدا ان اريد معناه وهو انه يحصل منه الضرب
غدا كان حقيقة مثل زيد سيضرب غدا وان اريد به غير معناه كان مجازا وهكذا ضارب
امس ولا يمكنك ان تريد ان الضرب الثابت الذي يقع غدا هو ثابت الان فذلك مستحيل
لكن تريد انه الان محكوم عليه بالضرب في غد والحكم غير موصوف بحقيقة ولا مجاز
فان اردت ان تصفه الان بضربه في غد كان مجازا والله اعلم **فروع**
يتجه بناؤها على الاصل المذكور لو عزل القاضي فقال امراة القاضي طالق هل يقع طلاقه
فيه وجهان في فروع الطلاق من الرافعي **اخر** لو قال ان كانت امراتي في الماء فامتي
حرة وان كانت امتي في الحمام فامراتي طالق وكانتا عند التعليق كما ذكر عتقت الامة ولم تطلق
المراة لان الامة عتقت عند تمام التعليق الاول وخرجت عن ان تكون امته فلم يحصل شرط
الطلاق وهذا لان الامة لا تكون حقيقة الا لمن يملكها في الحال ولو قدم ذكر الامة فقال ان كانت
امتي في الماء فامراتي طالق وان كانت امراتي في الحمام فامتي حرة وكانتا كما ذكر طلقت المراة ثم ان
كانت رجعية عتقت الامة ايضا والا فلا والفرع مسطور في فروع الطلاق ايضا
وانما تعتق الامة في هذه الحالة لصدق لفظ الزوجة على الرجعية **اخر** لو حلف لا رأى
منكرا الا رفعه الى القاضي فلان ولم ينو انه ما دام قاضيا فراه وهو قاض وتمكن من الرفع اليه فلم
يرفع حتى عزل ثم رفع اليه ففي الحنث وجهان اذا مات ولم يرفع اليه الا وهو معزول
ولو حلف لا يدخل مسكن فلان فدخل ملكا له لم يكن ساكنه فلا يحنث او جه ثالثها ان كان
سكنه في الماضي ساعة ما حنث والا فلا **اخر** قال المتولي لو وقف على عبد فلان وقلنا
العبد يملك صح وكان الاستحقاق متعلقا بكونه عبد فلان حتى لو باعه او وهبه زال
الاستحقاق **قال** الثالثة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل لغيره للاستقراء
قالت المعتزلة الله تعالى متكلم بكلام يخلقه في جسم كما انه الخالق والخلق هو المخلوق قلنا
الخلق

الخلق هو التاثير لا يجوز اطلاق اسم الفاعل الذي هو المشتق على شيء والفعل الذي هو المشتق
منه قائم بغيره واستدل الاصحاب على ذلك بالاستقراء فانا تتبعنا مواقع استعمال المشتقات
فلم نجد موضعا اشتق له اسم الفاعل والفعل المشتق منه قائم بغيره فدل على ان ذلك خارج عن
كلام العرب فيكون ممنوعا وقد لزم المعتزلة الخلاف في ذلك حيث قالوا ان الله تعالى متكلم بكلام
قائم بغيره لا بذاته والا لكانت ذاته محلا للحوادث وذلك على اصلهم في ان الكلام حادث
لانهم لا يعترفون بالكلام النفسي واحتجوا على ما ذهبوا اليه من انه يجوز اطلاق المتكلم على الله
تعالى بسبب كلام يخلقه في جسم بانه يطلق عليه الخالق بالحقيقة والخالق مشتق من الخلق
والخلق لم يقم بذاته سبحانه وتعالى لان الخلق هو المخلوق وهو الاثر المباين عن ذات الله تعالى
ومنه قوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوق الله واجاب بان الخلق ليس هو المخلوق بل هو
تاثير الله تعالى في المخلوق والتاثير قائم بذات الله تعالى واما الاطلاق الواقع في الاية فانه مجاز
قال قالوا يلزم قدم العالم والا لافتقر الى خلق اخر وتسلسل قلنا هو
نسبة لم يحتج الى تاثير اخر ش قالت المعتزلة لو كان هو التاثير كما ذكرتم لزم احد محالين اما قدم
العالم او التسلسل وذلك لانه اما قديم او حادث اذ كل مفهوم وجوديا كان او عدميا لا
يخلو عن احدهما لانه ان كان مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فهو الحادث والا فهو القديم
فان كان قديما لزم قدم العالم لان المؤثر قديم والتاثير فرضناه قديما واذا وجد المؤثر والتاثير
استحال تخلف الاثر وهو العالم فيلزم من وجودهما في الازل وجود العالم فيه ولان التاثير
نسبة بين الخالق والمخلوق وقدم النسبة يقتضي قدم المنتسبين ضرورة افتقارها اليهما
ولان العالم هو ما سوى الله تعالى والتاثير غير الله تعالى اذ التاثير غير المؤثر وان كان حادثا
افتقر في حدوثه الى تاثير والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل واجاب المصنف
بانه نسبة الى اخره اي نختار انه حادث ونمنع لزوم التسلسل وذلك لان التاثير نسبة
والنسبة لكونها من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج غير مفتقرة الى تاثير مؤثر فيها
ولان الامور الاعتبارية لا يمتنع التسلسل فيها لذلك وهذا كما ان الواحد نصف الاثنين
وثلث الثلاثة وربع الاربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له من الاعداد واعلم ان الامام
لم يجب عن الشبهة المذكورة ثم قال ومما يدل على انه ليس من شرط المشتق منه قيامه بمن له
الاشتقاق ان المفهوم من اسم ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولفظة ذو لا يقتضي الحلول ولان
لفظ اللابن والتامر والمكي والمدني والحداد مشتق من الامور التي يمتنع قيامها بمن له
الاشتقاق هذا كلامه وقد اوهم انحسار مذهب المعتزلة ومناقضته في ذلك لما اختاره
في كتبه الكلامية حتى قال الشيخ شمس الدين الاصفهاني في شرح المحصول انحو مذهب

الاشاعرة لا ما اختاره المصنف يقرب ههنا من مذهب المعتزله والذي يقوله انه لا يلزم
من عدم ذكر ~~المفهوم من الاسم~~ الجواب اختيار مذهبهم كيف وقد صرح بخلافه واما ما قاله
من ان المفهوم من الاسم المشتق ليس الا ذو المشتق منه فهو مدخول لانه اعترف بان قولنا
مكي ومدني مشتق من مكه والمدينه وليس المفهوم من المكي ذو مكه ولانه ناقض ما التزمه
سابقا من ان تفاوت الاسماء وشرط لصدق الاسم المشتق فان قولنا زيد قيسي او تميمي يكون
حينئذ مشتقا من قيس وتميم والمشتق منه غير باق والجواب دعواه ان لفظه ذو
لا تقتضي الحلول غير مسلمه له على الاطلاق وان المفهوم من قولنا زيد ذو علم او فهم قيامهما به
وحلولهما فيه فلفظه ذو تقتضي الحلول في اسما المعاني كما ذكرناه وكلامنا في المشتقات من
المصادر التي هي اسما المعاني ويخرج بهذا الجواب عن مثل مكي ومدني فانها مشتقه من اسما الذوات
وليست في شي مما نحن فيه **فروع** يتجه بناوها على الاصل المذكور لو حلف لا يبيع
او لا يضارب فوكل فيه غيره حتى فعل لم يحنث في اظهر القولين لانه لم يباشر والثاني ان كان
ممن لا يتولى ذلك بنفسه كالسلطان حنث ولو حلف لا يحلق راسه فامر غيره فحلق فقيل في
حنثه القولان وقيل يحنث قولا واحدا وبه اجاب الماوردي وطرده في كل ما جرت العاده فيه بالامر
دون المباشره من جميع الناس كقوله والله لا احتجمت ولا افتصدت او لا بنيت داري
قال الفصل الرابع في الترادف وهو توالي الالفاظ المفردة
الداله على شي واحد باعتبار واحد كالانسان والبشر ش توالي الالفاظ جنس هو تابعها
لان اللفظ الثاني تبع الاول في مدلوله وقوله توالي الالفاظ جنس يشمل المترادف وغيره
وقوله المفرده احتراز عن المركبه كالحد مع المحدود والرسم مع المرسوم فان الحد والمحدود
غير مترادفين على المذهب المختار اذ المحدود دال على الماهيه من حيث هي والحد دال عليها
باعتبار دلالته على اجزايها فالاعتباران مختلفان وقوله الداله على شي واحد
احتراز عن توالي الالفاظ المتباينه المتفاصله فانها تدل على الاشيا المتعدده كالانسان
والفرس والحمار وقوله باعتبار واحد بل احدهما بطريق الحقيقه والاخر بطريق المجاز كالاسد
والشجاع لكن قال الامام احترزنا به عن اللفظين المفردين اذا دلا على شي واحد باعتبار صفتين
كالصارم والمهند او باعتبار الصفه وصفة الصفه كالفصيح والناطق فانهما من المتباينه
يعني ان كلا من المهند والصارم يدل على الشكل المعروف لكن المهند والسيف يدلان عليه سوا
كان قاطعا او لا والصارم لا يدل عليه الا اذا كان قاطعا هذا شرح التعريف وفيه نظر
فانه اتى بالمفرده ليحترز عما اشرنا اليه وهو غير مضطر الى ذلك فان ذلك خرج بقوله
باعتبار واحد اذ الحد والمحدود يدلان على معنى واحد لكن باعتبارين ثم ان هذه
اللفظه

اللفظه اعني المفردة تصير الحد غير جامع اذ يخرج بها بعض المترادفات مثل حسنه ونصف
العشرة وايضا فقوله الالفاظ جمع واقله على رايه ثلاثه وقد يكون الترادف من لفظين ع انها
جنس بعيد فلو اتى بالقول وقال توالي كلمتين فصاعدا لسلم من هذين الايرادين وانما قال
توالي الالفاظ ولم يقل ~~توالي~~ الالفاظ المتواليه لانه شرع في حد المعنى وهو الترادف لا في حد اللفظ
وهو المترادف وعبر بالالفاظ ~~بالاقل يشمل~~ يشمل ترادف الاسما كالبر والقمح والافعال
كجلس وقعد والحروف مثل في والبا في بعض المواضع كما في قوله تعالى مصبحين وبالليل واعلم ان
المصنف انما ذكر حد المترادف مع تقدمه في تقسيم الالفاظ ليعرف بينه وبين التاكيد
قوله كالانسان والبشر امثال للترادف من جهة اللغه فان الانسان يطلق على الواحد
رجلا كان وامراه وكذلك البشر واهمل المصنف التمثيل للمترادف بحسب الشرع وبحسب
الشرع كالفرض والواجب عندنا وبحسب العرف **قال** والتاكيد يقوي
الاول والتابع لا يفيد ش لما كان التاكيد والتابع فيهما شبه بالمترادف حتى ظن بعض الناس
ان التابع من قبيل المترادف ذكر المصنف الفرق بينهما وحاصله ان المترادفين يفيدان فايده
واحدة من غير تفاوت والموكد لا يفيد غير فايده الاول بل تقويته وهو على نوعين لفظي
وهو ما يكون بعطه لفظ ~~الاول~~ الموكد ومعنوي وهو ما يكون بغير ذلك اللفظ مثل كلهم
واما الفرق بين المترادف والتابع مثل قولنا شيطان ليطان ونظايره فهو ان التابع لا
يفيد كذا اطلقه في الكتاب وزاد الامام بل شرط كونه مفيدا تقدم الاول عليه واما الامدي
فانه قال التابع قد لا يفيد معنى اصلا بالاتباع قد قال ولهذا قال ابن دريد سالت ابا
حاتم عن معنى قولهم بسن في قولهم حسن بسن فقال لا ادري ما هو والتحقيق ان التابع
لا يفيد التقويه فان العرب لا تضعه سدى وجهل ابي حاتم بمعناه لا يضر بل مقتضى قوله
انه لا يدري معناه ان له معنى وهو لا يعرفه فان قلت وصار كالتاكيد لانه ايضا انما يفيد
التقويه قلت التاكيد يفيد مع التقويه نفي احتمال المجاز فانك اذا قلت قام القوم
احتمل ان يريد البعض مجازا وينتفي هذا الاحتمال بقولك بعد ذلك كلهم وايضا فالتابع من
شرطه ان يكون على زنة المتبوع والتاكيد لا يكون كذلك وقول المصنف التاكيد يقوي
ليس بجيد بل كان ينبغي ان يقول التاكيد تقويه او الموكد يقوي **قال**
واحكامه في مسايل الاولى في سببه المترادف فان اما من واضعين والتبسا
او واحد لتكثير الوسايل والتوسيع في مجال البديع ش ذهب بعض الناس الى انكار

الترادف في اللغة العربية وزعم ان كل ما يظن من المترادفات فهو من المتباينات التي تتباين
بالصفات كما في الانسان والبشر فان الاول موضوع له باعتبار النسيان او باعتبار انه يونس
والثاني باعتبار انه بادي البشرة وكذا الخندريس والعقار فان الاول باعتبار العتق والثاني باعتبار
عقر الدن لشدتها وتكلف لاكثر المترادفات بمثل هذا المقال العجيب وقد اختار هذا المذهب اعني
انكار المترادف ابو الحسين احمد بن فارس في كتابه الذي في اللغة في فقه اللغة والعربية وسنن
العرب وكلامها ونقله عن شيخه ابي العباس ثعلب وهذا الكتاب كتب منه ابن الصلاح نكتا منها
هذه وعلقت انا ذلك من خط ابن الصلاح مما علقته من خطه ونحن نقول اما الجواز فلا يظن
المنازع فيه ضرورة انه لا يلزم من فرض من وقوعه محال واما الوقوع في مسميات
تخرج عن هذا الحد حد الحصر اذا عرفت ذلك فلوقوع الالفاظ المترادفة سببان احدهما ان
تكون من واضعين قال الامام ويشبه ان يكون هو السبب الاكثر مثل ان يضع احدى القبيلتين
احد الاسمين والاخرى الاسم الاخر للمسمى الواحد من غير ان تشعر احديهما بالاخرى ثم يشتهر
الوضعان ويخفى الواضعان او يلتبس وضع احدهما بوضع الاخر ولا يخفى عليك ان هذا
السبب مبني على كون اللغات اصطلاحية والثاني ان يكون من واضع واحد وهو السبب الاقلي
كما ذكر الامام وله فوايد منها ان يكثر الوسايل اي الطرق الى الاخبار عما في النفس فانه ربما
نسي احد اللفظين او عسر عليه النطق به وقد كان بعض الاذكيا في الزمن السالف الثغ فلم
يحفظ عليه انه نطق بحرف الرا ولولا المترادفات تعينه على ما قصده لما قدر على ذلك ومنها
التوسع في مجال البديع اي في سلوك طرق الفصاحة واساليب البلاغة في النظم والنثر وذلك
لان اللفظ الواحد قد يتاتى باستعماله مع لفظ اخر السجع والقافية والتجنيس والترصيع
وغير ذلك من اصناف البديع ولا يتاتى ذلك باستعمال مرادفه مع ذلك اللفظ ..

قال الثانية انه خلاف الاصل لانه تعريف للمعرف ومحوج الى حفظ الكل ..
نقل الامام ان من الناس من قال المترادف وان كان واقعا لكنه على خلاف الاصل وبه جزم في الكتاب
وحينئذ اذا دار اللفظ بين كونه مرادفا لاخر وما يباينه فحمله على المباين له اولى واستدل على كونه على
خلاف الاصل بوجهين احدهما ان المقصود لما حصل باحد اللفظين فالاصل عدم الثاني لئلا يلزم تعريف
المعرف والثاني انه موجب للمشقة لانه يوجب حفظ جميع تلك الالفاظ اذ لو لم يحفظ جميعها
احتمل ان يكون الذي ابصر علي حفظه خلاف ما ابصر عليه الاخر فعند التخاطب يجهل كل واحد
منهما مراد صاحبه **قال** الثالثة اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته اذ التركيب
يتعلق بالمعنى دون اللفظ .. هل يجب صحة اقامة كل واحد من المترادفين مكان الاخر
فيه ثلاثة مذاهب احدها انه غير واجب قال الامام وهو الحق والثاني انه واجب بمعنى انه يصح
مطلقا

مطلقا وهو اختيار ابن الحاجب وقال الامام انه الاظهر في اول النظر والثالث وهو اختيار المصنف
وصفي الدين الهندي ان كانا من لغة واحدة صح والا فلا اما صحته اذا كانا من لغة واحدة فلان
المقصود من التركيب انما هو المعنى دون اللفظ فاذا صح المعنى مع احد اللفظين وجب ان يصح
مع الاخر لاتحاد معناهما واما عدم صحته اذا كانا من لغتين فلان اختلاط اللغتين يستلزم ضم
مهمل الى مستعمل فان احدى اللغتين بالنسبة الى لغة اخرى بمثابة المهمل فان قلت التركيب
كما يتعلق بالمعنى كذلك يتعلق باللفظ كما في انواع البلاغة من الترصيع والتجنيس وغير ذلك فان
رعاية هذه الامور غرض لفصحاء الناس **قلت** رعاية هذه الامور خارجة
عن المقصود الاصلي من الكلام فانها من رعاية ~~هذه الامور~~ محسنات الكلام لا من مصححاته
وفي قول المصنف اذ التركيب اشارة الى ان الخلاف انما هو في حال التركيب واما في حال الافراد
كما في تعديد الاشيا فلا خلاف في جواز ذلك هذا كلام الاصوليين في المسئلة واما الفقها فلا
خلاف عندهم في اقامة كل من المترادفين المختلفي اللغة مقام الاخر فيما يشترط فيه الالفاظ
كعقود السلعات وغيرها واما ما وقع النظر في ان التعبد هل وقع بلفظه فليس من
هذا الباب لان المانع اذ ذاك من اقامة احد المترادفين مقام الاخر ليس انه لا يصح اقامة مرادف
مقام صاحبه بل لما وقع من التعبد بسكه لفظه كالخلاف في ان لفظ النكاح هل ينعقد
بالعجمية واللعان للقادر على العربية ونظاير ذلك **قال** الرابعة
التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان فاما ان يوكد بنفسه مثل قوله عليه السلام والله لاغزون
قريشا ثلثا او بغيره للمفرد كالنفس والعين وكلا وكلتا وكل واجمعين وكل واخواته او للجملة
كان .. اعلم ان التوكيد عبارة عن تقوية مدلول اللفظ المذكور اولا بلفظ مذكور ثانيا هكذا قاله
صاحب الحاصل وتبعه المصنف وقد اورد عليهما ان التابع يدخل في هذا لانه يفيد تقوية الاول
كما حررناه فكان من حقه ان يقول بلفظ ثان مستقل بالافادة واورد عليه ايضا القسم وان
واللام فانها توكد الجملة وليس ذلك بلفظ ثان بل اول ولا يمكنه ان يقول بدل ثان بلفظ اخر
لانه يوهم انه يشترط في الموكد ان يكون بلفظ مغاير لذلك فيخرج التاكيد اللفظي ولك ان تجيب اولا
بان الثاني هنا بمعنى واحد كما في قوله ثاني اثنين وما سابا زما يوكد الجملة مما ذكر
وان حصل به التاكيد لم يصطلح النحاة على تسميته تاكيدا ولم يدخله في باب التاكيد وليس
كل ما حصل به التاكيد يكون تاكيدا في ~~باب التاكيد~~ ولم يدخله الاصطلاح بل لو قال

القايل وكذا عليك لم يكن تاكيدا مع صراحته فيه واشتماله على لفظه اذا عرف ذلك فقالت
النحاة التوكيد على نوعين لفظي ومعنوي الاول اللفظي قال في الكتاب وهو ان يوكد بنفسه
اي بتكرار ذلك اللفظ الاول ومثاله بقوله صلى الله عليه وسلم والله لاغزون قريشا ثلثا
والحديث مروي في سنن ابي داوود من حديث مسعر عن سماك عن عكرمة مرفوعا واللفظ والله
لاغزون قريشا ثم قال ان شا الله ثم قال والله لاغزون قريشا ان شا الله ورواه ابو داوود
من طرق اخرى مرسلا وهو بهذا اللفظ غير صريح في التاكيد لاحتمال ان كل جملة مقصودة
بانشا الحلف في نفسها الا ترى الى استثنايه في كل منها وسكوته في البعض وقد ذكر من شواهده
قول الشاعر ايا من لست اقلاه ولا في البعد انساه لك الله على ذاك
لك الله لك الله هذا شرح ما ذكر المصنف في اللفظي وقد قال النحويون ان اعادة اللفظ
بعينه على ضربين الاول ان يكون ذلك في الجمل وهو اما مقرون بعاطف كقوله تعالى وما ادراك
ما يوم الدين ثم ما ادراك ما يوم الدين وقوله تعالى اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى واما مجرد
منه كالبيت الذي ذكرناه والضرب الثاني ان يكون في المفردات وهو اما ان يكون اسما كقولك
قام زيد زيد وقوله تعالى كلا اذا دكت الارض دكا دكا او فعلا والاكثر ان يكون مع الموكد
فاعل او ضميره نحو قام زيد قام زيد وقد يكون فاعل الموكد والموكد ضميرين كقولك صل
صل الصديق وقد يستغنى بفاعل احدهما وقد اجتمع الامران في قول الشاعر
فلا والله لا يلفى لما بي ولا لما بهم ابدا دوا **قال** التاكيد المعنوي وهو بغير ذلك
اللفظ الاول وذلك قسمان احدهما ان يكون موكدا للمفرد فاما ان يكون موكدا للواحد مثل جا
زيد نفسه ومحمد عينه او للمثنى مثل جا الزيدان كلاهما او المراتان كلتاهما او للجمع مثل جا
القوم كلهم واجمعون قال الله تعالى فسجد الملايكة كلهم اجمعون ومن ذلك اخوات اجمعين
كاكتعين وابصعين وابتعين والثاني ان يكون موكدا للجملة كان نحو قوله تعالى ان الله وملايكته
يصلون على النبي ولام الابتدا والجملة القسمية **قال** وجوازه ضروري ووقوعه
في اللغات معلوم انكر بعض الملاحدة التوكيد والخلاف معه اما في الجواز وهو ضروري او في
الوقوع ومن استقرا لغة العرب وجدها مشحونة به وله فوايد يعرف من يتبع خواص
تراكيب الكلام وادناها بعد احتمال المجاز ونفيه فانك اذا قلت قام زيد احتمل ان تريد غلامه
مجازا فاذا قلت نفسه فانه لم يعتض ذلك انتفا احتمال المحذور وقلا اقل من اقتضايه صيرورة
هذا الاحتمال مرجوحا ضعيفا وكذلك تقول زيد قايم لمن يكتفي بهذا الخبر فاذا اردت ان
تقرر عنده ذلك لم تجد بدا من التاكيد بان فتقول ان زيدا قايم فاذا توهمت منه تلقيه
نكيرا

تكبر الم يلف غنا عن زيادة اللام فتقول ان زيدا لقايم ولذلك قال بعض اصحابنا اذا قال
استاجرتك لكذا او لتفعل كذا لم يكن الحاصل به اجارة عين بل ذمة وان اقتضى ذلك الاضافة
الى المخاطب وانه لا يحصل اجارة العين الا اذا قال استاجرت عينك او نفسك او لتعمل بنفسك
كذا **فايدتان** احديهما عن شيخ الاسلام عز الدين بن عبد السلام رضي الله عنه قال اتفق
الادبا على ان التاكيد في لسان العرب اذا وقع بالتكرار لا يزيد على ثلاث مرات قال واما قوله
تعالى في سورة المرسلات ويل يومئذ للمكذبين فالمراد المكذبون بما تقدم ذكره قبل هذا القول
ثم يذكر الله تعالى معنى اخر ويقول ويل يومئذ للمكذبين اي بهذا فلا يجتمعان على معنى واحد
فلا تاكيد وكذلك فباي الا ربكما تكذبان في سورة الرحمن **الثانية** قال بعض الفضلا فيما
اذا قال الزوج انت طالق انت طالق وقصد بالثانية التاكيد فانه لا يقع الا واحدة والحالة
هذه فقال الجملة الثانية لا جايز ان يكون خبرية لان الجملة الخبرية غير الانشايية وشرط التاكيد ان
يكون من جنس الاول ولا ان تكون انشايية والا وقع طلقتان ويمكن ان يجاب باختيار انها
انشايية ولا يلزم ما ذكر فانها انشا للتاكيد ولا يقع بانشا التاكيد شي وليست بانشا
الايقاع فاشتركت مع الاولى في اصل الانشا وافترقا فيما انشاتاه **قال**
الفصل الخامس في الاشتراك المشترك هو اللفظ الواحد الدال على معنيين
مختلفين واكثر دلالة على السوا عند اهل تلك اللغة سوا كانت الدلالتان مستفادتين من
الوضع الاول او من كثرة الاستعمال او في قولنا الواحد احتراز عن الاسما المفردة المتباينة والمترادفة
وقولنا على معنيين مختلفين احتراز عن الاسما المفردة من غير اللفظ المتواطي فانه يتناول الماهية وهي
معنى واحد وان اختلفت محالها وقولنا عند اهل اللغة الى اخره اشارة الى ان المشترك قد يكون حقيقتين
لغويتين او عرفيتين او عرفية ولغوية والمصنف قدم حد الاشتراك في تقسيم الالفاظ فلم يحتج الى
اعادته **قال** وفيه مسايل الاولى في اثباته اوجبه قوم لوجهين احدهما ان
المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية فاذا وزع لزم الاشتراك ورد بعد تسليم المقدمتين
بان المقصود بالوضع متناه والثاني ان الوجود يطلق على الواجب والممكن ووجود الشي عينه
ورد بان الوجود زايد مشترك وان سلم فوقوعه لا يقتضي وجوبه واحاله اخرون لانه لا
يفهم الغرض فيكون مفسدة ونوقض باسما الاجناس اختلف الناس في اللفظ المشترك
هل هو واجب ام لا وبتقدير ان لا يكون واجبا فهل هو ممتنع او ممكن وبتقدير امكانه فهل هو

واقع فهذه احتمالات اربعة بحسب الانقسام العقلي وقد صار الى كل منها صاير واحتج
من قال بالوجوب بشيئين احدهما ان المعاني غير متناهية وهذا واضح فان منها الاعداد وهي
لا تصل الى نهاية والالفاظ متناهية لانها مركبة من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي
متناه وحينيذ فاذا وزعنا الالفاظ على المعاني فلا بد ان تستوعبها والا يلزم خلو بعض
المعاني المقصودة عن الالفاظ ومتى كانت مستوعبة لها لزم الاشتراك لانه لا بد حينيذ من لفظ
واحد بازاء معان كثيرة وهو الاشتراك واجاب المصنف اولا بمنع المقدمتين اي لا نسلم ان المعاني
غير متناهية ولا ان الالفاظ متناهية وسند المنع الاول ان حصول ما لا نهاية له في الوجود
محال واما قوله الاعداد غير متناهية فمسلم لكن بمعنى انه لا مرتبة من مراتبه الا ويمكن
ان يوجد بعدها مرتبة اخرى مع ان المراتب الداخلة في الوجود منه ابدا تكون متناهية لا
بمعنى ان الحاصل منه في الوجود غير متناهية ولا يلزم من كون الاعداد غير متناهية
بالمعنى الذي تقدم ذكره ان يكون المعاني الموجودة غير متناهية وايضا فاصولها
متناهية وهي الاحاد والعشرات والمئون والالوف والوضع للمفردات لا المركبات
وسند المنع الثاني وهو قولهم الالفاظ متناهية والمركب من المتناهي متناه ان كونها مركبة
من الحروف المتناهية لا يقتضي ان تكون متناهية كما ان اسما الاعداد غير متناهية واصولها
متناهية واجاب ثانيا بان المقصود بالوضع متناه اي ولين سلمنا صحة المقدمتين
فلا يلزم ما ذكرتم لان المعاني التي يقصدها الواضع بالتسمية متناهية اذ الوضع للمعاني
فرع تصورها وتصور ما لا يتناهى محال ويمكن ان يقرر على وجه اخر فيقال انما يلزم
الاشتراك ان لو حصل استيعاب جميع المعاني بالوضع ونحن نقول الوضع انما هو لما
تشتد الحاجة اليه وهو متناه وليس الوضع لكل معنى بل جاز خلو بعض المعاني عن الوضع
الا ترى انا لا نجد لكثير من المعاني كانواع الروايح مثلا اسما مستقلة لا مشتركة ولا مفردة بعد
الاستقرا والبحث التام الثاني ان الوجود يطلق على وجود الواجب سبحانه وتعالى ووجود
الممكن بطريق الحقيقة فيهما ووجود كل شي عين ماهيته كما تقرر في علم الكلام وهو مذهب
ابي الحسن ولا ريب في مخالفة حقيقة الواجب لحقيقة الممكن فيكون اطلاق الواجب عليهما بطريق
الاشتراك واجاب اولا بانا لا نسلم ان وجود كل شي عين ماهيته بل هو زايد عليهما
وذلك الزايد معنى واحد يشترك الواجب والممكن فيكون متواطيا لا مشتركا وهذا المنع مبني
على اختياره وقد نقله في كتابه الطوالع عن الجمهور والحق مذهب الشيخ وليس هذا موضع
تقريره

تقريره واجاب ثانيا بانا سلمنا ان وجود كل شي عين ماهيته ولا يلزم مطلوبكم اذ
لا يقتضي ذلك غير وقوع الاشتراك ووقوعه لا يقتضي وجوبه واسم ادعيتم وجوبه
قوله واحاله اخرون الى اخره احتج من احاله وهم فرقة قليلون ومنهم ثعلب وابو زيد البلخي
والابهري على ما حكاه ابن العارض المعتزلي في كتابه النكت بان وقوعه يقتضي المفسدة لان المقصود
من الالفاظ ووضعها انما هو التفاهم حالة التخاطب والمشترك لو وقع وسمعه السامع لم
يحصل له الفهم لان المشترك متساوي الدلالة بالنسبة الى معانيه فلو فهم منه المعنى الذي هو
غرض المتكلم دون غيره لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح ولو فهم غيره لادى
الى وقوع المفسدة بفعل ما يطلب منه وربما كان ممنوعا منه واجاب بالنقض باسماء
الاجناس وتقريره انه ان اردتم انه لا يفهم الغرض على جهة التفصيل فمسلم لكن هذا لا يوجب
عدم وضع المشترك فان اسما الاجناس ايضا لا يفهم الغرض على وجه التفصيل مع كونها موضوعة
وان اردتم انه لا يفهم الغرض اصلا فممنوع فان المشترك يفيد فهم الغرض على سبيل الاجمال وذلك
مطلوب ليستعد السامع للامتثال قبل البيان فان قلت اسم الجنس وان دل على القدر المشترك الا
انه لا دلالة له على اللفظ قلت اسم الجنس وان دل على القدر المشترك الا انه لا دلالة
له على خصوصية الافراد فساوى المشترك في عدم الدلالة التفصيلية قال
والمختار امكانه لجواز ان يقع من واضعين او واحد لغرض الابهام حيث جعل التصريح سببا
لمفسدة ش المذهب الثالث وهو ما اختاره الاكثرون منهم المصنف انه ممكن الوقوع لجواز
ان يقع اما من واضعين بان يضع احدهما لفظا لمعنى ثم وضعه الاخر لمعنى اخر ثم اشتهر ذلك
اللفظ ما بين الطايفتين في افادة المعنيين ولا يخفى عليك ان هذا انما يجي اذا قلنا اللغات غير توقيفية
واما من واضع لغرض الابهام على السامع حيث يكون التصريح سببا للمفسدة كما روي عن ابي بكر
الصديق رضوان الله عليه وقد ساله رجل عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد ذهبا الى الغار من
هذا قال هذا رجل يهديني السبيل قال ووقوعه للتردد في المراد من القرء ونحوه
ووقع في القران مثل ثلاثة قروء والليل اذا عسعس ش قوله ووقوعه عطف على قوله
والمختار امكانه وهذا هو المذهب الرابع انه واقع والخلاف فيه مع من سلم امكان المشترك
ومنع وقوعه وقوعه لنا انا نتردد في المراد من القرء ونحوه عند السماع بغير قرينة بين
الطهر والحيض على السواء فلو كان حقيقة في احدهما فقط او في القدر المشترك لما كان ذلك وما

يقال لعل التردد حصول بسبب عرف طاري لكثرة الاستعمال في المجاز فهو وان كان محتملا
لكنه على خلاف الاصل اذ الاصل عدم التغيير ولان التردد حاصل في مفهومات الفاظ قل
ما يستعملها اهل العرف كما في عسعس الليل فانا لا نفهم منه الاقبال والادبار على التعيين
الا بقرينة ولا يجوز احالته الى استعمال اهل العرف اذا ثبت وقوعه فهل وقع في القران
منهم من منع والمختار خلافه بدليل قوله تعالى ثلاثة قروء وعند من يجعل القرء مشتركا بينهما
كما هو مقتضى اللغة وهو الصحيح وكذلك قوله تعالى والليل اذا عسعس اي اقبل وادبر وانما
اتى المصنف بهذين المثالين لان الاول من الاسماء والثاني من الافعال ولان احدهما مفرد والاخر
جمع ليفهم بذلك وقوع النوعين في القران وانه مشحون بالمشترك على اختلاف انواعه واحتج من
منع وقوعه في القران انه ان وقع مبينا بذكر قرينة كان تطويلا من غير فايدة اذ يمكن التعبير
عن المراد بلفظ مفرد وضع له فقط وان وضع غير مبين كان غير مفيد وذلك عبث
والجواب انا نقول لا بد لمرمعه قرينة ولا نسلم ان غير المبين غير مطلق بل هو مفيد لفهم المعنى
على سبيل الاجمال والفهم الاجمالي ايضا مقصود في فهم الالفاظ لاشتماله على فوايد منها
استعداد المكلف للبيان وغير ذلك وايضا فانه كاسما الاجناس واعلم ان المانع من وقوعه
في كلام الله تعالى هو المانع من وقوعه في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وعلته المذكورة
شاملة لذلك وانما لم يذكر المصنف ان الخصم مانع في المكانين بل اكتفى بذكر احدهما لانه لا قايل بالفصل
كما صرح به صفي الدين الهندي وغيره **قال** الثانية انه خلاف الاصل والا
لم نفهم ما لم يستفسر ولامتنع الاستدلال بالنصوص ولانه اقل بالاستقرا ويتضمن مفسدة السامع
لانه ربما لم يفهم وهاب استفساره واستنكف او فهم غير مراده وحكى لغيره فيؤدي
الى جهل عظيم واللافظ لانه قد يحوجه الى الافراد ويؤدي الى الاضرار او يعتمد فهمه فيضيع
غرضه فيكون مرجوحا ش هذه المسئلة في تبيين ان الاشتراك على خلاف الاصل والمعنى به
ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مشتركا او لا يكون كذلك كان الظن عدم الاشتراك اغلب ويدل
عليه وجوه احدها ان لو كان عدم الاشتراك احتمال الاشتراك مساويا لاحتمال الانفراد لما حصل
التفاهم بين ارباب اللسان حال التخاطب في اغلب الاحوال من غير استفسار واستكشاف
عما اراده المتكلم وقد علمنا حصول ذلك فان الفهم يحصل بمجرد اطلاق اللفظ فكان الغالب على الظن
حصول الانفراد الثاني لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال بالنصوص على افادة الظن
فضلا عن اليقين لاحتمال ان يكون الالفاظ مشتركة بين ما ظهر لنا وبين غيره وعلى هذا التقدير
يحتمل ان يكون المراد غير ما ظهر لنا فلا يبقى التمسك بالاخبار والاثار مفيدا ظنا فضلا عن
بقينا

يقيني الثالث ان الاستقرا دل على ان الالفاظ في الاكثر مفردة لا مشتركة والكثرة تفيد ظن الرجحان
الرابع ان المشترك يتضمن مفسدة السامع واللافظ ومتضمن مفسدة السامع انه ربما
لم يفهم المقصود وهاب استفسار اللافظ لكون اللافظ مهيبا او استنكف اي تعاظم السامع
عن استفساره وحينيذ فربما يفهم من اللفظ غير مراد اللافظ ويحكي لغيره ويحكي ذلك الغير الاخر وهكذا
فيؤدي الى وقوع جمع كثير في الغلط وذلك جهل عظيم والدليل على انه يتضمن مفسدة اللافظ
انه قد يحتاج في تفسير اللفظ المشترك الى اللفظ المنفرد فيكون المشترك ضايعا وايضا فانه يؤدي
الى اضراره اذ يصير دايما مفتقرا الى التفسير وايضا فربما ظن اللافظ ان السامع فهم المعنى الذي اراده
فيعتمد على ذلك فيضيع غرضه اي غرض اللافظ قوله فيكون مرجوحا اي على خلاف الاصل
قال الثالثة مفهوما المشترك اما ان يتباينا كالقرء للطهر والحيض او يتواصلا
فيكون احدهما جزءا للاخر كالممكن العام والخاص او لازمه كالشمس للكوكب وضوءه ش
المشترك لا بد له من مفهومين فصاعدا فمفهوماه اما ان يتباينا او يتواصلا القسم الاول
ان يتباينا اي لا يمكن اجتماعهما في الصدق على شي واحد كالحيض والطهر فانهما مدلولا القرء
ولا يجوز اجتماعهما لواحد في زمن واحد والثاني ان يتواصلا فاما ان يكون احد المعنيين جزءا
للاخر او لازما له والاول كالامكان العام مع الامكان الخاص فان لفظ موضوع لهما والامكان
العام جزء للامكان الخاص لان الامكان العام سلب الضرورة المطلقة عن الطرف المخالف للحكم والامكان
الخاص سلب الضرورة المطلقة عن الطرفين الموافق للحكم والمخالف له فاذا قلنا كل ج ب
بالامكان العام يكون معناه ان سلب المحمول الذي هو كل ج عن الموضوع الذي هو ب غير
ضروري واذا قلنا كل ج ب بالامكان الخاص بالضرورة لان سلب الضرورة من احد الطرفين
جزء من سلب الضرورة عن الطرفين جميعا والثاني ان يكون لازما له ومثله في الكتاب بلفظ الشمس
فانه موضوع لجرم الكوكب ولضوءه وضوء الكوكب لازم لجرمه ومن مثله ايضا الكلام
فانه عند المحققين مشترك بين النفساني واللساني مع ان اللساني دليل على النفساني والدليل
يستلزم المدلول فيصدق انه مشترك بين الشي ولازمه **قال** الرابعة جوز
الشافعي رضي الله عنه والقاضيان وابو علي اعمال المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة
ومنعه ابو هاشم والكرخي والبصري والامام ش اختلف اهل العلم في صحة اطلاق اللفظة الواحدة
من متكلم واحد في وقت واحد اذا كانت مشتركة بين معنيين على المعنيين معا فذهب الشافعي
رضي الله عنه والقاضيان ابو بكر الباقلاني وعبد الجبار بن احمد وابو علي الجبائي الى صحة ذلك
لكن بشرطان لا يمتنع الجمع لامر خارج كما في الضدين والنقيضين والى هذا اشار المصنف

بقوله الغير المتضادة اي انه ليس محل الخلاف في المتضادة وادخال الالف واللام على
غير ليس بسايغ ولم يتعرض المصنف للنقيض لان الامام زعم انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا
بين الشي ونقيضه والحق جوازه وقد مثل لذلك بلفظة الى على راي من يزعم انها مشتركة
بين ادخال الغاية وعدمه وما استدل به المانع من ان اللفظ المشترك لا يفيد الا التردد
بين مفهوميه والتردد حاصل قبل وضع اللفظ له وسماعه فيكون وضع اللفظ لهما
عبثا ضعيف لانا نمنع حصر الفايده فيما ذكره من التردد وهذا لانه كما يفيد التردد بين
مفهوميه يفيد ايضا اخراج ما عداهما عن ان يكون مرادا للمتكلم الا ترى ان قوله تعالى
الى المرافق كما يفيد التردد بين دخول المرفق وعدمه على تقدير ان يكون مشتركا بينهما
يفيد ايضا اخراج العضد عن الامر بالغسل فدعوى ان الوضع لهما عبث عرية عن التحقيق
ولو سلمنا انحصار الفايده فيما ذكره لكن يحصل بعد الوضع من الفايده ما لا يحصل قبله وهو
تعيين احدهما بادنى قرينة حالية ومقالية بخلاف ما قبل الوضع فانه لا يزول التردد بذلك
سلمنا صحة الدليل لكن ان كان الواضع الله تعالى فلا يعلل ولعل فيه فايده لم يطلع على غامض
سرها وان كان العباد فالدليل انما ينفي ما يكون مشتركا بينهما بوضع قبيلة واحدة لا ما
يحصل بوضع قبيلتين واما المتضاده فمثل بعضهم لها بالقرء وهو فاسد لان الشارع اذا
قال اعتدي بقرء لم يمتنع ان يعتد بالطهر والحيضة وان كانا ضدين في نفسهما والمثال
الصحيح لذلك صيغة افعل عند من يجعلها حقيقة في الطلب وفي التهديد فانها مشتركة اذ بين
معنيين متضادين لا يمكن الجمع بينهما ولا الحمل عليهما وقد يمثل لهما اذا قال اعتدي بقرء في
حق غير بوما هذا احد المذاهب في المسلة اعني تجوز استعمال اللفظ المشترك في معنييه
بشرط ان لا يكونا ضدين ولا نقيضين وهو المختار عند المصنف وذهب ابو هاشم والكرخي
وابو الحسين البصري والامام فخر الدين وغيرهم الى امتناع ذلك ثم اختلف المانعون في سبب المنع
فمن قايل سبب المنع امر يرجع الى القصد لانه لا يصح ان يقصد باللفظ المشترك جميع مفهوماته
من حيث اللغة لا حقيقة ولا مجازا ولكنه يمكن ان يقصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعا بالمرة
الواحدة ويكون قد خالف الوضع اللغوي وابتدا بوضع جديد ولكل احد ان يطلق لفظا
ويريد به ما شا وهذا ما ذهب اليه الغزالي وابو الحسين البصري واتباعه ومن قايل سببه الوضع
الحقيقي لان الواضع لم يضع اللفظ المشترك على الجمع بل على البدل فلا يصح اطلاقه بطريق
الحقيقة على الجمع ولكن يجوز ان يراد به جميع محامله على جهة المجاز اذا اتصل بقرينة
مشعرة بذلك وهذا ما اختاره ابن الحاجب وقال امام الحرمين ما نصه الذي اراه

ان اللفظ المشترك اذا ورد مطلقا لم يحمل في موجب الاطلاق على المحامل فانه صالح لافادة احاد
المعاني على البدل ولم يوضع لفظا وضعا مشعرا بالاحتواء عليها وادعا اشعاره بالجميع بعيد
عن التحصيل وهذا القول يجري في الحقايق وجهات المجاز فان قيل الجواز ان يراد به جميع محامله قلنا
لا يمتنع ذلك مع قرينة متصلة مشعرة بذلك مثل ان يذكر الذاكر محامل العين فيقول بعض الحاضرين
لفظ العين ويتبين من حاله انه يريد تطبيقه على ما جرى اسمه وهو محتمل لكل من المقالين المتقدمين
وسياقه الى اختيار الغزالي وابي الحسين اقرب ومنهم من منع من ذلك مطلقا وقال لا يجوز ان يراد
باللفظ المشترك اكثر من معنى واحد في حالة واحدة لا لغة ولا وضعا جديدا ثم عند المجوزين لا فرق
بين المفرد والمجموع والمثبت والمنفي ومنهم من فرق وسياتي في كلام المصنف في اخر المسلة ان شا الله
تعالى وهنا كلامان ينبغي ذكرهما قبل الخوض في الحجاج احدهما ان هذا الخلاف في استعمال اللفظ المشترك
في معنييه جار في استعماله في مجازيه مثل ان يقول والله لا اشتري ويريد السوم وشرا الوكيل
كما صرح به الامام ابو المظفر بن السمعاني في القواطع وغيره وفي حقيقته ومجازه مثل ان يطلق النكاح
ويريد به العقد والوطي جميعا وقد حكى الشافعي رضي الله عنه على منوال واحد تجوز استعمال
اللفظ في حقيقتيه وفي حقيقته ومجازه وحمله عند الاطلاق عليهما واخرج ابن الرفعة نصه على ذلك
من الام عند الكلام فيما اذا عقد لرجلين على امراة ولم يعلم السابق منهما ذكر ذلك في باب الوصية
من المطلب واما القاضي رحمه الله فعظم نكيره على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز جميعا وقال في تحقيق
انكاره اللفظة انما تكون حقيقة اذا انطبقت على ما وضعت له في اصل اللسان وانما تصير مجازا اذا
تجوز بها عن مقتضى الوضع وتخيل الجمع بين الحقيقة والمجاز محاولة الجمع بين النقيضين وهذا من القاضي
تصريح بانه لا يجوز ان يراد باللفظ الواحد حقيقته ومجازه معا لما يلزم منه من الجمع بين
النقيضين الثاني ان محل الخلاف في استعمال اللفظ في كل معانيه انما هو في الكل العددي اي في كل فرد
فرد وذلك بان يجعله يدل على كل منهما على حدته بالمطابقة في الحالة التي يدل على المعنى الاخر بها وليس
المراد الكلي المجموعي اي يجعل مجموع المعنيين مدلولا مطابقا على البدل ذكره صاحب التحصيل وقال
الاصفهاني في شرح المحصول انه راى في تصنيف اخر لصاحب التحصيل ان الاظهر من كلام الايمة
ان الخلاف في الكلي المجموعي فان اكثرهم صرحوا بان المشترك عند الشافعي كالعام كما سياتي ان شا الله
تعالى **قال** لنا الوقوع وقوله تعالى ان الله وملايكته يصلون على النبي والصلاة
من الله تعالى مغفرة ومن غيره استغفار قيل الضمير متعدد فيتعدد الفعل قلنا معنى لا لفظا

وهو المدعي ٥ استدل على جواز استعمال اللفظ المشترك في معنييه بوقوعه في اشياء احدها
قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلاة من الله تعالى المغفرة بالاتفاق ومن الملائكة
الاستغفار وهما مفهومان متغايران فيكون لفظ الصلاة مشتركا بينهما وقد اطلق عليهما دفعة
واحدة فانه اسندها الى الله تعالى والى الملائكة فان قلت لو كان معنى الصلاة المغفرة والاستغفار
لم يعد بعلى لانهما لا يعديان الا باللام تقول غفرت لزيد واستغفرت له ولا تقول غفرت عليه
واستغفرت عليه قلت لما وقع معنى قع العطف والتحنن حسن تعديتها بعلى واعلم
انه وقع في بعض نسخ المنهاج والصلاة من الله تعالى مغفرة كما اوردناه وهو الذي اورده العراقي
وفي بعضها رحمة وكذلك ذكر الامام والتعبير بمغفرة احسن لان الصلاة في اللغة الدعاء بخير وهو
محال من الله تعالى فحمل على المغفرة واما حمله على الرحمة فغير ممكن لان حقيقة الرحمة رقة القلب وهي
مستحيلة في حق الله تعالى ولا يطلق عليه الا مجازا ومن فسر الصلاة بالرحمة فرارا من تفسيرها بالدعاء
وقع في هذا العظيم وصار كمن فسر قوله الرحمن على العرش استوى بمعنى جلس فان فسر ساطاهره
محال بالمحال ولقائل ان يقول اذا كانت حقيقة الصلاة الدعاء فاستعمالها في المغفرة والرحمة
مجاز فيكون الموجود في الاية استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه لا في حقيقتيه والمحتجون بالاية
انما ساقوها لاستعمال المشترك في معنييه نعم يلزم من جوازه في حقيقته ومجازه جوازه
في حقيقتيه واعترض المانعون على هذا الاحتجاج بان قوله يصلون فيه ضميران احدهما عائد
الى الله تعالى والثاني عائد الى الملائكة وتعدد الضماير بمنزلة تعدد الافعال فكانه قال ان الله يصلي
وملائكته يصلون فلا يكون حينئذ استعمال اللفظ الواحد في معنييه بل استعمل لفظين في
معنيين وليس النزاع فيه واجاب في الكتاب بان الفعل لم يتعدد في اللفظ قطعا وانما تعدد
في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد وذلك عين الدعوى واعترض العراقي على هذا الاحتجاج
بجواز ان تكون الصلاة استعملت في قدر مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء
واظهار الشرف فقال الاظهر عندنا ان هذا انما اطلق على المعنيين باعتبار معنى واحد مشترك بين
المعنيين وهو العناية بامر النبي صلى الله عليه وسلم لشرفه وحرمته والعناية من الله تعالى مغفرة
ومن الملائكة استغفار ودعا قال وكذلك القدر في السجود يعني الاية الثانية التي سنذكرها
ان شاء الله تعالى وقد اجيب عن هذا الاعتراض بان اطلاق الصلاة مجاز والعدم ما در الذهن اليه
والاصل عدم المجاز فان قلت لو لم نحمله على الاعتناء لزم اما الاشتراك او المجاز واذا دار
اللفظ بين التواطؤ وبين الاشتراك والمجاز فحمله على التواطئ اولى قلت انما يكون التواطئ
اولى اذا دار اللفظ بين الثلاثة من غير دليل مقتض لاحدها بخصوصه اما اذا دل دليل

ع

على الاشتراك او المجاز بخصوصه فيتعين وقد دل الدليل هنا على ان الصلاة مشتركة بين المغفرة
والاستغفار لتبادر الذهن اليه عند الاطلاق فان قلت سلمنا انه غير موضوع للاعتناء
باظهار الشرف وان استعماله فيه انما هو بطريق المجاز ولكن المجاز اولى من الاشتراك فليحمل عليه
قلت هذه مغالطة فان الحمل على الاعتناء لم يدفع الاشتراك لان الاشتراك ثابت فيه
لمعناه سواء حملناه على الاعتناء ام لم نحمله نعم لو حملناه عليه لزم حمل اللفظ المشترك
على مفهومه المجازي واعترض على الاحتجاج بالاية ايضا بانه يجوز ان يكون قد حذف
الخبر للقرينة كقوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف
ويكون اصله ان الله يصلي وملائكته يصلون واجيب بان الاضمار خلاف الاصل وهذا الجواب
لا يحسن ممن يقول الحمل على الجميع بطريق المجاز فانه يعترض عليه بان الحمل على المجموع مجاز
وهذا مجاز فلم يرجح احد المجازين على الاخر قال وفي قوله تعالى الم تر ان الله يسجد
له الاية قلت حرف العطف بمثابة العامل قلنا ان سلم فبمثابته في العمل بعينه ٥ الاية
الثانية قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب وكثير من الناس وجه الاحتجاج انه اسند السجود الى هؤلاء
المذكورين والمشترك والسجود مشترك بين وضع الجبهة والخضوع فاما ان يراد به معنى
غيرهما او وضع الجبهة وحده او الخضوع وحده او اما ان يراد معا والكل باطل سوى القسم
الرابع فالاول لانه خلاف الاصل اذ الاصل عدمه والثاني كذلك لامتناع استناده الى كل واحد
والثالث كذلك لانه حينئذ لا يبقى لتخصيص كثير من الناس بالذكر فايدة اذ الخضوع شامل لجميع
المخلوقات فانها خاضعة بلسان الحال لما فيها من الدلالة على الصانع والوحدانية فتعين الرابع
وحينئذ يكون اللفظ الواحد مستعملا في مدلوليه المختلفين دفعة واحدة هو المدعي واعترض
على الاحتجاج بهذا انا لا نسلم ان هذا استعمال اللفظ في معانيه انما هو استعمال الفاظ متعددة
لان حرف العطف بمثابة تكرار العامل فيكون التقدير ان الله يسجد له من في السموات ويسجد له من
في الارض الى اخره ولا نزاع في جواز ذلك واجاب عنه المصنف بانا اولا لا نسلم ان العطف
بمثابة العامل ولئن سلمنا ان العاطف بمثابة العامل فيلزم على هذا التقدير ان يكون بمثابة العامل
الاول بعينه وهو باطل لانه يلزم ان يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو
وضع الجبهة لانه مدلول الاول وفي بعض النسخ فبمثابته في العمل اي يقوم مقامه في الاعراب

لا في المعنى **قال** قيل يحتمل وضعه للمجموع ايضاً فالاعمال في البعض قلنا فيكون المجموع مسنداً الى كل واحد وهو باطل ٭ هذا اعتراض على الاحتجاج بالايتين المذكورتين ووجهه انه لا يحصل فيما استدل التمسك به لانه يحتمل ان يكون استعمال الصلاة والسجود في المجموع انما هو لكون اللفظ قد وضع له ايضاً كما وضع للافراد بل نقول لا بد من هذا والا يكون اللفظ قد استعمل في غير ما وضع له وحينئذ فيكون السجود موضوعاً لثلاث معان للخضوع مفرداً ولوضع الجبهة مفرداً ولمجموعهما وعلى هذا التقدير يكون اعمال اللفظ في المجموع اعمالاً له في بعض ما وضع له وهو خلاف المدعى واجاب بانه لو كان كذلك للزم ان يكون المغفرة والاستغفار مسنداً الى كل واحد من الله تعالى والملائكة وهو واضح البطلان ويلزم ايضاً ان يكون معنى السجود الذي هو وضع الجبهة على الارض والخضوع مسنداً الى الذوات وهو باطل ايضاً وفيه نظر فان هذا الذي ذكره انما يلزم ان لو اسند المجموع الى الواحد فقط اما اذا استعمل في بعض المعاني مع اتحاد المسند اليه مثل الطير يسجد بمعنى يخشع او في المجموع مع تعدد المسند اليه ليرجع كل الى واحد فلا يلزم هذا المحذور والدليلان المذكوران من هذا القبيل فالاولى في الجواب ان يمنع وضعه للمجموع ويسند المنع انه خلاف الاصل اذ يلزم منه الاشتراك لانه يكون موضوعاً لكل فرد وللمجموع والاشتراك على خلاف الاصل

قال احتج المانع بان الواضع ان لم يضع المجموع لم يجز استعماله فيه قلنا لا يلزم الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع ٭ احتج من استعمل اللفظ في حقيقته معاً بان اللفظ الموضوع لهما اما ان يكون موضوعاً للمجموع المعنيين معاً ايضاً اولا فان كان الاول فاستعمال اللفظ في المجموع لا يكون استعمالاً له في جميع ما وضع له بل في البعض لان مدلول اللفظ حينئذ هذا وحده ومجموعهما من حيث هو كذلك فالمجموع من حيث هو مجموع بعض ما وضع له وان كان الثاني لم يجز استعماله فيه لانه حينئذ يكون استعمالاً للفظ في غير ما وضع له واجاب في الكتاب بانا لا نسلم انه لو لم يكن موضوعاً للمجموع لم يجز استعماله فيه بل يكون الوضع بكل واحد كافياً والاستعمال في المجموع مجازاً ولكن في هذا الجواب التزام ان استعمال المشترك في معنييه من باب المجاز فلا يحسن ممن يجعله حقيقة ويمكن تقرير الجواب على وجه آخر فيقال الوضع لكل واحد كاف في استعماله في الجميع ويكون ذلك الاستعمال استعمالاً فيما وضع له لان كل واحد من تلك المعاني

قد

قد وضع له ذلك اللفظ ولا يلزم من استعماله في المجموع اشتراط الوضع للمجموع وانما يشترط ذلك ان لو كان المراد انه يكون مستعملاً في المجموع بحيث يكون المجموع مدلولاً مطابقياً واحداً لدلالة الخمسة على احادها ولكن ليس ذلك المدعى وهذا التقرير بناء على ما قاله صاحب التحصيل من حصر الخلاف في الكلي العددي **قال** ومن المانعين من جوز في الجمع والسلب والفرق ضعيف ٭ ليس كل من منع استعماله في معنييه منع مطلقاً بل منهم من اطلق منعه وقد تقدم البحث معه ومنهم من فرق وافترقوا الى فرقتين الفرقة الاولى فرقت بين النفي والاثبات وقالت يجوز استعمال المشترك في معنييه في السلب دون الاثبات واحتجوا بان النكرة في سياق النفي تعم فيجوز ان يراد به مدلولاته المختلفة واجيب بان هذا الفرق ضعيف لان السلب لا يدفع الا ما هو مقتضى الاثبات ومقتضى الاثبات عند هذا القائل احد المدلولات المختلفة فقط فحينئذ لا يعم السلب الجميع فان اردتم بعمومه انه يعم مدلولات اللفظ ففاسد لما ذكرناه وان اردتم تعم في افراد مدلولات واحد لا في افراد المدلولات المختلفة فمسلم ولا يجديكم شيئاً الفرقة الثانية قالت بجوازه في الجميع دون المفرد واحتجوا بان الجمع في حكم تعديد الافراد فقولك ثلاث عيون في قوة قولك عين وعين وعين فكما يجوز ان تريد بالاول الجارية مثلاً وبالثانية الباصرة وبالثالثة عين الشمس فكذا في الجميع واجاب بان هذا الفرق ضعيف لانا لا نسلم ان الجمع في حكم تعديد الافراد ولو سلمنا لكنه في حكم تعديد افراد نوع واحد كما علم من استقراء اللغة فكما لا يجوز استعمال تلك المفردات في المعاني المختلفة فلذلك استعمال الجمع واعلم ان التثنية عند هذا المفصل ملحقة بالجمع والله اعلم **قال** ونقل عن الشافعي والقاضي الوجوب حيث لا قرينة احتياطاً ٭ الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل بين وذلك ان الوضع يقال بالاشتراك على جعل اللفظ دليلاً على المعنى كتسمية الولد زيداً وهذا هو الوضع اللغوي وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حيث يصير فيه اشهر من غيره وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة الشرعي والعرفيين الخاص والعام والاستعمال اطلاق اللفظ وارادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة او غير مسماه لعلاقة وهو المجاز والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه او ما اشتمل على مراده فالمراد كاعتقاد الشافعي ان الله تعالى اراد بالقرء الطهر واعتقاد ابي حنيفة انه تعالى اراد به الحيض والمشتمل نحو حمل من حمل المشترك على معانيه اذا تجرد عن القرائن لاشتماله على مراد المتكلم احتياطاً اذا عرف ذلك فالوضع امر راجع

الى الواضع وقد سلف الكلام في المشترك وان الاستعمال من صفات المتكلم وهو الذي اسهما من كلامه (وضع)
والحمل من صفات وها نحن نتكلم فيه فنقول اختلف مستعملوا المشترك في معنييه انه هل
يجب حمله على ذلك اذا تجرد عن قرينة صارفة فنقل الشافعي والقاضي وجوب ذلك ونقله
الامام في مناقب الشافعي عن القاضي عبد الجبار والمصنف في باب العموم في الكلام على الجمع المنكر
عن الجبائي فانهم ذلك وحجتهم انه لو لم يجب فاما ان لا يحمل على واحد منهما ويلزم تعطل النص
او يحمل على واحد وهو ترجيح بدون مرجح وقال بعضهم لا يجب الحمل ويكون مجملا وبه قال الامام
تفريعا على القول بجواز الاستعمال واحتج عليه بانه لم يكن موضوعا للمجموع لم يجز استعماله فيه
وان كان موضوعا له فهو ايضا موضوع لكل من الافراد واللفظ دائر بين كل واحد منه
الفردين وبين المجموع الحرم بافادته للمجموع دون كل واحد من الفردين ترجيح من غير مرجح
فان قيل حمله على المجموع احوط فيجب لما تقدم قلت الاخذ بالاحتياط سيتكلم عليه
هذا كلام الامام واعترض عليه صاحب التحصيل بان هذا ينفي جواز الاستعمال فالتمسك به
على نفي الوجوب تفريعا على الجواز لا يستقيم نبني في المسلة ان وجوب الحمل عند القايل به
هل انه من باب الاحتياط او لانه عنده من باب العموم اضطرب النقل فيه فمن قايل انه من باب
الاحتياط وعليه جرى في الكتاب ومن قايل انه عنده من باب العموم وبه يشعر ايراد امام الحرمين
فانه صدر كلامه بقوله ذهب ذاهبون من اصحاب العموم الى انه محمول على جميع معانيه
وعليه جرى الغزالي فقال الاسم المشترك بين مسميين لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا خلافا
للشافعي والقاضي وتبعه الامدي وقد قدمنا ان القاضي فصل بين الحقيقة والمجاز فلم يقل بالحمل
فيها وبين المشترك فقال بالحمل فيه وتحصل بهذا التفصيل في الحمل ثلاثة مذاهب احدها
حمل اللفظ على معنييه سوا كان احدهما مجازا ام كانا حقيقتين وهو راي الشافعي والثاني
عكسه والثالث التفصيل وهو راي القاضي وهل هو للاحتياط او للعموم فيه هذا الخلاف
والمختار عندنا انه للاحتياط وكيف يكون من باب العموم ومسمى العموم واحد والمشترك
مسمياته متعددة وايضا فالمشترك يجب ان تكون افراده متناهية ولا كذلك العام
واما ما يقال كيف يحسن من القاضي جعل الحمل من باب العموم وهو من منكري صيغ العموم
فجوابه انه انما ينكر وضعها للعموم ولا ينكر استعمالها والله اعلم ولهم المسلة
فوايد احدها قد علمت نقل الناقلين عن الشافعي في استعمال اللفظ في معنييه وحمله عند
الاطلاق عليها وقد قال الرافعي في باب التدبير الاشبه ان اللفظ المشترك لا يراد به جميع
معانيه

معانيه ولا يحمل عند الاطلاق على جميعها ذكره في مسلة ان رايت عينا فانت حر وقال في
اوايل الباب الثاني في احكام الوصية الصحيحة في كتاب الوصايا في مسلة الوصايا بالعود
في المسلة بعض هذه نظر للاصوليين ضنيا في كلامه لا يقتضي ان الشافعي يرى ذلك وكيف
وقد جعل الاشبه خلاف ذلك واعلم ان الخلاف في المسلة مشهور بين اصحابنا وقد حكى
الماوردي في الحاوي في اوايل كتاب الاشربة في المسلة وجهان بالتها التفرقة بين الجمع والسلب
وقد قدمنا ان الفقيه في المطلب اخرج نص الشافعي على الحقيقة والمجاز فليكن المشترك كذلك
بطريق اولى الثانية استدل الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الالمام لاستعمال اللفظ في
حقيقته ومجازه بحديث الاعرابي الذي بال في طايفة المسجد فزجره الناس فنهاهم النبي صلى الله عليه
وسلم فلما قضى بوله امر النبي صلى الله عليه وسلم بذنوب من ماء فاهريق عليه وذلك بالرواية التي جا
فيها صبوا عليه ذنوبا من ماء ووجهه بان صيغة الامر توجهت الى صب الذنوب في القدر
الذي يغمر النجاسة واجب في ازالتها فتناول الصيغة له استعمال اللفظ في حقيقته وهو الوجوب
والزايد على ذلك مستحب فتناول الصيغة له استعمال لها في الندب وهو مجاز فيه على الصحيح فقد
استعمل صيغة الامر في حقيقتها ومجازها وهذا بنا على زيادة الذنوب على القدر الواجب الثالثة
اطلق الاصوليون الخلاف في الحمل على الحقيقة والمجاز من غير تبيين لمحله واعلم ان المتكلم اذا ذكر
لفظا له حقيقة ومجاز فتارة يقصد الحقيقة فقط فيحمل على الحقيقة وحدها بلا نزاع وتارة
يقصد المجاز فقط فيحمل عليه وحده بلا خلاف ايضا وكل هذا يظهر بدلايل تقوم عليه من
قراين والفاظ وتارة يقصد المجاز ويسكت عن الحقيقة او يقصدهما معا فهذا هو محل النزاع
وقد افهم كلام بعضهم ان الخلاف جار وان لم يقصد المجاز ولم ينفه وهو في غاية البعد فان اللفظ
لا يحمل على المجاز الا بقرينة الرابعة يتضاهى الخلاف الاصولي في حمل المشترك على معنييه في الفقه
صور منها لو وقف على مواليه وله موال من اعلى وموال من اسفل فاوجه ارجحها عند
الغزالي بطلانه وهو متفرع على راي من منع استعمال المشترك في معنييه والثاني يصح
ويصرف الى الموالي من اعلا والثالث يصح ويقسم بينهم وهو الاصح عند الشيخ ابي اسحق ونسبه
الى الطيب وفقا لقاعدة الشافعي والرابع يصرف الى الموالي من اسفل لاطراد العادة بالاحسان
الى العتقا والخامس الوقف الى حين يصطلحوا وهو متجه على راي من يجوز الاستعمال ويمنع

الحمل ووجه مضاهاة هذا الفرع للمسئلة التي قبلها منها ان لفظ الموالي مشترك بين الموالي
من اعلا والموالي من اسفل فان قيل عما قاله بعض الاصحاب فان صدقه عليهما من قبيل التواطئ
وهو الموالاة والمناصرة زالت المضاهاة ومنها قال الامام في باب التدبير من النهاية ونقله
الرافعي عنه الرجل اذا قال العبده ان رايت عينا فانت حر والعين اسم مشترك بين الباصرة وعين
الماء والدينار واحد الاخوة من الاب والام ولم ينو المعلق شيئا فهل يعتق العبد اذا راى شيئا منها
فيه تردد قال والوجه الحكم بانه يعتق به فان قلت هلا قلنا لا يعتق الا برؤية الجميع
جزما لان راي صاحب المذهب حمل المشترك على معانيه قلت كان السبب في عدم
الحمل على جميع معانيه ان الصفة في التعليق يتحقق بالافراد فيقع العتق كما لو قال ان دخلت
الدار فانت حر يعتق بالدخول في بعضها وان لم يدخل الجميع ومنها اذا اوصى بعود
من عيدانه والعود مشترك بين الخشب والضرب به والذي يتبخر به فهل الحمل على الجميع
بناه الرافعي على الخلاف الاصولي والمسئلة تحتاج مزيد بسط ومحل ذلك كتابنا الاشباه والنظاير
الخامسة قال الاصحاب اذا قال لها انت طالق في كل قرء طلقة طلقت في كل طهر طلقة واصح الوجهين
عندهم ان القرء حقيقة في الطهر والحيض والثاني انه مجاز في الحيض حقيقة في الطهر فقد يقال
لم لا طلقت في الطهر واحدة وفي الحيض اخرى وفاء بالاصل المتقدم في حمل اللفظ المطلق على حقيقته
او على حقيقته ومجازه ويمكن ان يقال في جوابه انه غلب استعماله في الطهر فلم يستعمل في
الحيض الا في قليل مثل قوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك فلم يكن اللفظ مع هذا الاستعمال
الغالب مطلقا والله اعلم **قال** الخامسة المشترك ان تجرد عن القرينة فمجمل
وان قرن به ما يوجب اعتبار واحد تعين او اكثر فكذا عند من يجوز الاعمال في معنيين
وعند المانع مجمل او الغاء البعض فينحصر المراد في الباقي او الكل فيحمل على المجاز فان تعارضت
حمل على الراجح هو او اصله فان تساويا او ترجح احدهما واصل الاخر فمجمل
اللفظ المشترك على قسمين الاول ان يتجرد عن القرينة فقال المصنف انه مجمل وهذا واضح
على راي من يمنع حمل المشترك على معنييه وعليه نبه الامام بقوله فهو مجمل لما بينا
من امتناع حمله على الكل واما من يرى الحمل فان جعله من باب الاحتياط فقد يقال لا
ينافي الحمل على معنيين لاجل الاحتياط كونه مجملا بالنسبة الى الواحد المعين
ويكون

ويكون وجوب العمل به في الجميع لاجل الاتيان بذلك المعين وهذا هو عين الاحتياط والغرض
من هذا انه لا يوجد من كلام المصنف هنا انه لا يختار الحمل القسم الثاني ان يقترن به
قرينة فهو على اربعة اضرب الاول ان توجب تلك القرينة اعتبار واحد معين مثل ان
رايت عينا باصرة فيتعين حمل ذلك اللفظ على ذلك الواحد قطعا وهذا يناظر ما قاله الاصحاب
فيما اذا قال اعطوه رقيقا فانه لا يتعين العبد ولا الامة ويجزي كل منهما فلو قال رقيقا
يقاتل او للخدمة في السفر تعين العبد او رقيقا يستمتع به او يحضن ولده تعينت الامة الثاني
ان توجب اعتبار اكثر من واحد فيتعين ذلك الاكثر عند من يجوز اعمال المشترك في معنييه
وان لم يوجب الحمل لان القرينة هنا توجب الحمل قطعا عند من يجوزه والخلاف في انه هل يحمل اما
هو اذا تجرد عن القرينة ويكون مجملا عند من لا يجوزه ومثاله ان رايت عينا صافية فان
الصفا مشترك بين الباصرة والجارية والشمس والنقد الثالث ان توجب تلك القرينة الغاء
البعض فينحصر المراد في الباقي ثم في بعض ذلك الباقي ان كان واحدا مثل دعي الصلاة ايام
اقرائك فان الامر بتركها قرينة تلغي الطهر وتوجب الحمل على الحيض وكذا ان كان اكثر
عند من يجوز الاعمال في معنيين واما عند المانع فمجمل الرابع واليه الاشارة بقوله
او الكل اي ان لم توجب القرينة الغاء الكل فيحمل على المجاز فان كان ذا مجازات كثيرة وتعارضت
فهي اما متساوية او بعضها راجح فان كان بعضها راجحا فالحقائق اما متساوية او بعضها
احلى فان كانت متساوية حمل على المجاز الراجح واليه اشار بقوله حمل على الراجح هو واصله
ومثاله هذا القرء فانه حقيقة لغوية متساوية بالنسبة الى مدلوليه الذين هما الطهر
والحيض لغة دم يسيل من رحم المراة من غير ولادة والطهر ضده وفي الاصطلاح الحيض
دم يسيل من الرحم بعد تسع سنين اقله يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما واطلاقه على ما عدا
ذلك مجاز عن المعنى الاصطلاحي والطهر هو النقا المحتوش بدمين واطلاقه على الصغيرة
والايسة مجاز عن هذا فظهر ان اطلاق الحيض والطهر بالحقيقة اللغوية اعم منه بالاصطلاح
فلو قال لها انت طالق في قرء وليس هو القرء الاصطلاحي لصح ان يقال يطلق الايسة والصغيرة
دون المستحاضة ومن رات دما دون يوم وليلة لغلبة اطلاق الطاهر عليها وكثرته
وقلة اطلاق الطاهر عليها على المستحاضة ومن رات دما دون يوم وليلة والمجاز

والمجاز يرجح على نظيره بمثل هذا وان لم تكن الحقائق متساوية بل كان بعضها اجلى فالاجلى
ان كان حقيقة ذلك المجاز الراجح حمل عليه وهذا ايضا يفهم من قول المصنف حمل على
الراجح هو او من قولنا او اصله ومثاله ما ذكرناه من القرء اذا قلنا بانه اجلى بالنسبة
الى الطهر ولم نقل بانهما متساويان فانه اذا قال اسنت طالق في قرء ليس بطهر ولا حيض فالحقيقة
الاصطلاحية لفقد التعارض بين مجازي الحقيقتين فيحمل على مجاز الطهر الاصطلاحي لرجحان
اصله وان لم تكن الاجلى حقيقة ذلك الراجح فهو مجمل لاختصاص كل واحد من المجازين
بجهة مرجحة احدهما راجح واصله غير جلي والاخر بالعكس والى هذا القسم اشار بقوله
او يرجح احدهما واصل الاخر فمجمل ومثاله لا يخفى مما تقدم وهذا على تقدير ان يكون بعض
المجازات راجحا واما ان تساوت المجازات فان كان بعض الحقائق اجلى حمل عليه وان لم تكن
بعضها اجلى فمجمل واشار الى هذا بقوله فان تساويا **قال** الفصل
السادس في الحقيقة والمجاز الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابت او المثبت نقل الى العقد
المطابق ثم الى القول المطابق ثم الى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب والتاء
لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية اقول قدم على الكلام في مسائل الفصل مقدمة في الكلام
على لفظي الحقيقة والمجاز ومعناهما لغة واصطلاحا والمقصود الاعظم ان اطلاق لفظ الحقيقة
والمجاز على المعنى المصطلح بين الاصوليين انما هو على سبيل المجاز فاما الحقيقة فوزنها فعيلة
مشتقة من الحق اما بمعنى الفاعل من حق الشيء يحق بالضم والكسر اذا وجب وثبت بمعناها
الثابت واما بمعنى المفعول من حققت الشيء احقه اذا اثبته بمعنى المثبت ثم ان الحقيقة نقلت
من معنى الثابت او المثبت الى الاعتقاد المطابق للواقع والعلاقة ثبوته وتقرره ثم نقلت
من الاعتقاد المطابق الى اللفظ المستعمل فيما وضع له تحقيقا لذلك الوضع قال فظهر ان اطلاق
لفظ الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية بل مجازا واقعا في الرتبة الثالثة
نعم هو حقيقة عرفية ولقائل ان يقول الحق في اللغة موضوع للقدر المشترك بين الجميع وهو
الثبوت قال الله تعالى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين اي ثبتت وهو من اسمائه تعالى بهذا
الاعتبار لانه الثابت اولا وابدا لذاته بخلاف غيره من الموجودات ويقال الحق لما يقابل الباطل
لانه جدير بالثبوت كما ان الباطل جدير بالزهوق واذا كان موضوعا للقدر المشترك فهو
موجود

٨٤
[illegible]
موجود في الجميع سلمنا انه ليس موضوعا للقدر المشترك ولكنا لا نسلم ان كل مجاز ماخوذ مما
قبله حتى تكون مجازا واقعا في المرتبة الثالثة بل كل ماخوذ من الحقيقة لعلاقة معتبرة انه جنس
بعيد والاحسن ان ياتي بالقول وقوله المستعمل يخرج به اللفظ الموضوع قبل الاستعمال
فانه ليس بحقيقة ولا مجاز كما ستعرفه ان شاء الله تعالى ويخرج به ايضا المهمل وقوله فيما
وضع له يخرج به المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له ولكن ان تقول المجاز موضوع فلا
يخرج بهذا الفصل وانما يخرج لو قال وضعا اولا وهو لا يمكنه ان يريد هذا التقييد مخافة
ان يورد عليه الحقيقة الشرعية والعرفية لانهما من غير واضع اول وقوله في اصطلاح
التخاطب يدخل الحقيقتين الشرعية والعرفية ولقائل ان يقول ان الفصول لا تكون للادخال
وان الحد غير مانع لصدقه على العلم مع انه ليس بحقيقة ولا مجاز ولدخول المجاز فيه كما عرفت وقوله
والتاء الى اخره هذا جواب عن سؤال مقدر وتقديره ان يقال اذا كانت الحقيقة بمعنى المثبت فينبغي
ان تكون مجردة عن التانيث لان فعيلا اذا كان بمعنى مفعول فقياسه ان يستوي فيه
بين المذكر والمؤنث تقول رجل جريح وامراة جريح ورجل قتيل وامراة قتيل وجوابه ان الحقيقة
اذا كانت صفة في الاصل الا ان الاسمية غلبت عليها وتركت وصفيتها الا ترى انك لا تقول كلمة
حقيقة ولفظة حقيقة فاما ما جاء بالتاء لذلك وفعيل انما يستوي فيه المذكر والمؤنث اذا كان
باقيا على وصفيته مستعملا مع موصوفه استغناء بتانيث الموصوف عن تانيثه واما اذا
غلب عليها الاسمية وقطع عن الموصوف فقياسه ان تدخل التاء فيه اذا قصد به المؤنث
كما يقال اكيلة ونطيحة وجوز ان يقال دخول التاء فيه علامة لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية
وهو اقرب الى لفظ الكتاب الا انه مدخول بانه لا دلالة للتاء على النقل **قال**
والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور فيه وهو المصدر او المكان نقل الى الفاعل ثم الى اللفظ
المستعمل في معنى غير ما وضع له يناسب المصطلح اقول اطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه
بين الائمة مجاز لغوي حقيقة عرفية وذلك لان المجاز مشتق من الجواز والجواز معناه التعدي
والعبور تقول جزت الدار اي عبرتها ووزن المجاز مفعل لان اصله مجوز فقلبت واوه الفا
بعد نقل حركتها الى الجيم والمفعل يستعمل حقيقة في الزمان والمكان والمصدر تقول قعدت مقعد
زيد ونريد قعوده او زمان قعوده او مكان قعوده فيكون لفظ المجاز في الاصل حقيقة
اما في المصدر الذي هو الجواز واما في مكان التجوز او زمانه ونقل لفظ المجاز من ذلك الى الفاعل

وهو المجاز اعني لما بينهما من العلاقة والعلاقة ان نقل من المصدر في الجزئية لان المشتق منه جزء من
المشتق كقولك هذا رجل عدل اي عادل وان نقل من المجاز المستعمل في المكان فهي اطلاق اسم المحل
وارادة الحال مثل سال الوادي واما المجاز المستعمل في الزمان فقد ترك المصنف ذكره كانه
للجزم بان الجائز غير ماخوذ منه اذ لا علاقة معتبرة بينهما لان الجائز حقيقة انما يطلق على
الاجسام اذ الجواز الانتقال من حيز الى حيز واما اللفظ فعرض يمتنع عليه الانتقال
فنقل لفظ المجاز من معنى الجائز الى المعنى المصطلح قال صاحب الكتاب وهو اللفظ المستعمل
في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح واطلاقه على هذا المعنى على سبيل التشبيه فان تعدية
اللفظ من معنى الى معنى كالجائز يتعدى من مكان الى مكان ويكون اطلاق لفظ المجاز على المعنى
المصطلح مجازا في الرتبة الثانية حقيقة عرفية وقوله اللفظ المستعمل قد عرفت شرحهما
فيما سبق وقوله في معنى غير موضوع له خرج الحقيقة وبقي المجاز غير موضوع فكان الاحسن
ان يزيد بوضع اول وقوله يناسب المصطلح اشارة الى فوائد احدها ان يشمل الحد كل مجاز
من شرعي وعرفي عام وخاص ولغوي فان الاصطلاح اعم من ان يكون بالشرع او العرف
او اللغة والثانية ان ينبه على اشتراط العلاقة في المجاز والثالثة ان يحترز عن العلم المنقول
مثل بكر وكلب فانه ليس بمجاز لانه لم ينقل لعلاقة والله اعلم **قال**
وفيه مسائل الاولى الحقيقة اللغوية موجودة وكذا العرفية العامة كالدابة ونحوها
والخاصة كالقلب والنقض والجمع والفرق في الحقيقة متعددة بلا خلاف والى من
تعددت به اختلاف فقال قائلون الى ثلثة اللغوية والعرفية بنوعيها والشرعية وقال
اخرون الى الاوليين فقط وقد علمت من هذا الاتفاق على امكان اللغوية والعرفية واما
الوجود فلا نزاع في وجود اللغوية وكيف ولا شك في وجود الفاظ مستعملة في معان
وذلك ان كان بالوضع فقد حصل الغرض والا يلزم ان يكون مجازا فيها وهو باطل لان شرط
المجاز حصول المناسبة الخاصة بين الموضوع الاصلي والمعنى المجازي وذلك لا يمكن الا
بعد ثبوت الموضوع الاصلي واما العرفية فاعلم اولا ان اللفظة العرفية هي التي نقلت عن موضوعها
الاصلي الى غيره بعرف الاستعمال وهي منقسمة الى خاصة وعامة بحسب الناقلين فان
كان الناقل طائفة مخصوصة سميت خاصة وان كانت عامة الناس سميت عامة وقد
ذهب الاكثرون الى وقوع العرفية العامة وهي على قسمين احدهما ان يكون الاسم قد وضع لمعنى
عام ثم يخصص بالعرف العام ببعض انواعه كلفظ الدابة فانه موضوع لكل ما دب على
وجه

85 وجه الارض وخصصها العرف العام بذات الحوافر وثانيهما ان يكون الاسم في اصل اللغة قد
وضع لمعنى ثم كثر استعماله فيما له به نوع مناسبة وملابسة بحيث لا يفهم المعنى الاول كالغائط
فانه في العرف على الخارج المستقذر من الانسان كناية عنه باسم محله لنفرة الطباع عن التصريح
به واما الخاصة فلا نزاع في وقوعها اذ هو معلوم بالضرورة بعد استقراء كلام الطوائف
من ذوي العلوم والصناعات التي لا تعرفها اهل اللغة كالقلب والنقض والجمع والفرق في اصطلاح
النظار وستعرف معاني هذه الامور في كتاب القياس ان شاء الله تعالى **قال** واختلف
في الشرعية فمنع القاضي واثبت المعتزلة مطلقا والحق انها مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات
مبتداة والا لم تكن عربية فلا يكون القران عربيا وهو باطل لقوله تعالى قرانا عربيا ونحوه
الحقيقة الشرعية هي اللفظة التي استفيد وضعها للمعنى من جهة الشرع واقسامها الممكنة اربعة
الاول ان يكون اللفظ والمعنى معلومين لاهل اللغة لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى الثاني
ان يكونا غير معلومين لهم الثالث ان يكون اللفظ معلوما لهم والمعنى غير معلوم الرابع
عكسه والمنقولة الشرعية اخص من الحقيقة الشرعية ثم من المنقولة ما نقل الى الدين واصوله
كالايمان والاسلام والكفر والفسق وتخص بالدينية فهي اذا اخص من المنقولة الشرعية
فان قلت فهذه الاقسام الممكنة هل هي واقعة كلها تفريعا على القول بالحقيقة الشرعية قلت
قال صفي الدين الهندي الاشبه وقوعها اما الاول فهي كلفظ الرحمن لله فان هذا اللفظ كان معلوما
لهم بدليل قوله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله لكن لم يضعوه لله تعالى
ولذلك قالوا اما نعرف الرحمن الا رحمان اليمامة حين نزل قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن
واما الثاني فهو كاوائل السور عند من يجعلها اسماء لها او للقران فانها ما كانت معلومة لهم في
هذا الترتيب ولا القران ولا السور واما الثالث فكلفظ الصلاة والصوم وامثالهما فان هذه
الالفاظ كانت معلومة لهم ومستعملة عندهم في معانيها المعلومة ومعانيها الشرعية ما
كانت معلومة لهم واما الرابع فهو كلفظ الاب فانه قيل ان هذه الكلمة لم تعرفها العرب ولذلك
قال عمر رضي الله عنه لما نزل قوله تعالى وفاكهة وابا هذه الفاكهة فما الاب ومعناه كان معلوما
لهم بدليل ان له اسماء اخر عندهم نحو العشب هذا كلام صفي الدين اذا عرفت الحقيقة الشرعية فنقول
اما امكانها فقد نقل جماعة الاتفاق عليه وابو الحسين البصري لما حكى في المعتمد عن قوم من المرجئة
انهم نفوا الحقائق الشرعية قال وبعض كلامهم يدل على انهم احالوا ذلك واما وقوعها فقد ذهبت المعتزلة
والخوارج وطوائف من الفقهاء اليه مطلقا وقالوا نقل الشارع هذه الالفاظ من الصلاة والصيام

وغيرهما من مسمياتها اللغوية وانما وضعها لهذه المعاني فليست حقايق لغوية ولا مجازات
عنها وانكر القاضي ابو بكر نقلها وزعم ان لفظ الصلاة والصوم وغيرهما في الشرع مستعمل
في المعنى اللغوي وهو الدعاء والامساك لكن الشارع شرط في الاعتداد بها امورا اخر نحو
الركوع والسجود والكف عن الجماع والنية فهو متصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع
وشدد النكير على مخالفيه وقال قد تبعهم شرذمة من الفقهاء الحائدين عن التحقيق وما راموا
مرامهم سلكوا غير سواء الطريق وذهب امام الحرمين والغزالي والامام واتباعهم
صاحب الكتاب الى التفصيل فاثبتوا من المنقولات الشرعية ما كان مجازا لغويا في الحقائق
العرفية دون ما ليس كذلك بل كان منقولا عنها بالكلية وهذا معنى قول المصنف مجازات
لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتداه اي لم تستعمل في المعنى اللغوي ولم يقطع النظر
عنه حالة الاستعمال بل استعملت في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة فالصلاة
مثلا لما كانت في اللغة عبارة عن الدعاء بالخير قال الشاعر تقول بنتي وقد قربت
مرتحلا يا رب جنب ابي الاوصاب والوجعا عليك مثل الذي صليت فاغتمضي يوما فان لجنب
المرء مضطجعا كان المعنى اللغوي جزءا منها اي المعنى الشرعي من باب تسمية
الشيء باسم بعضه وهو مجاز لغوي اشتهر وصار بالاشتهار حقيقة شرعية وكذلك الصوم فانه في
اللغة الامساك قال الشاعر خيل صيام وخيل غير صايمة تحت العجاج واخرى تعلك
اللجما وفي الشرع اسم للامساك عن الطعام والشراب مع انضمام امور اخر اليه وكذلك الحج فانه في اللغة
القصد قال الشاعر واشهد من عوف حلولا كثيرة يحجون سب الزبرقان المزعفرا
قال ابن السكيت يقول يكثرون الاختلاف اليه وهو في الشرع اسم للمناسك المعروفة ومن
جملتها القصد وكذلك ساير الاسماء الشرعية وذهب الامدي الى التوقف في المسالة **فايده**
قال الشيخ ابو اسحق هذه اول مسالة نشات في الاعتزال وقالت المعتزلة بين المنزلتين اي جعلوا
الفسق منزلة متوسطة بين الكفران والايمان لما علموا ان الايمان في اللغة التصديق ونقل
في الشرع الى من لم يرتكب شيا من المعاصي فمن ارتكب شيا منها خرج عن الايمان ولم يبلغ الكفر
ثم اختار الشيخ ابو اسحق ان الايمان مبقي على موضوعه في اللغة وان الالفاظ التي ذكرناها من
الصلاة والصيام والحج وغير ذلك منقولة قال وليس من ضرورة النقل ان يكون في جميع الالفاظ
وانما يكون على حسب ما يقوم عليه الدليل ورايت في كتاب تعظيم قدر الصلاة للامام الجليل محمد بن
نصر عن ابي عبيد انه استدل على ان الشارع نقل الايمان عن معناه اللغوي الى الشرعي بانه نقل
الصلاة والحج ونحوهما الى معان اخر قال فما بال الايمان وهذا يدل على تخصيص محل الخلاف بالايمان
وهو

٨٦

وهو الذي وقع فيه النزاع في مبدا ظهور الاعتزال قوله والا لم تكن عربية استدل على ما اختاره
بانه لو كانت تلك الالفاظ موضوعات مبتداه لم تكن عربية والملازمة ظاهرة واذا كانت
غير عربية يلزم ان يكون القران غير عربي لوقوعها فيه وذلك باطل لقوله تعالى انا انزلناه قرانا
عربيا ونحوه كقوله تعالى اعجمي وعربي فدل على انها عربية اعني الصلاة والصيام والحج ونظايرها
وهذا فيه نظر لانه لا يبطل الا مذهب المعتزلة فقط وقد رد امام الحرمين على القاضي بان حملة الشرع
مجمعون على ان الركوع والسجود من الصلاة وسياق ما ذكره ان المسمى بالصلاة الدعاء فحسب وليس
الامر كذلك **قال** قيل المراد بعضه فان الحالف على ان لا يقرا القران يحنث بقراة
البعض قلنا معارض بما يقال انه بعضه قيل تلك كلمات قلايل فلا تخرجه عن كونه عربيا قلنا تخرجه
والا ما صح الاستثنا قيل يكفي في عربيتها استعمالها في لغتهم قلنا تخصيص الالفاظ باللغات
بحسب الدلالة قيل منقوض بالمشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل قلنا وضع
العرب فيها وافق لغة اخرى ∴ **اعترضت** المعتزلة على الدليل الذي اورده في الكتاب
باربعة اوجه الاول ان الاية لا تدل على ان القران كله عربي بل بعضه عربي لان القران يطلق
على مجموعه وعلى كل جزء من اجزايه ويصدق صدق المتواطي على جزئياته ويدل على هذا
ان الحالف على ان لا يقرا القران يحنث بقراة بعضه **واجاب** بان ما استدل به من صورة
الحلف وان دل على ان المراد بالقران البعض معارض بقولنا للاية والسورة بعض القران فانه
لو اطلق القران على ذلك حقيقة لم يكن لادخال البعض معنى واتصاف بعض الشي عن الشي واذا
تعارضا تساقطا وسلم ما ذكرناه من الدليل واعلم ان ما ذكره المصنف من الحنث في هذه الصورة
تبع فيه الامام وليس كما ذكر والذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه في الام ونقله الرافعي عنه خلاف
ذلك وقد رايته نصه في الام في الجزء السابع في باب جمع التدبير قال رضي الله عنه ما نصه ولو
قال رجل لعبده انت حر متى قرات القران فقرا القران كله لم يعتق وان قرا بعضه لم يعتق حتى يقرا القران
...

واجاب بانها تخرجه والدليل على ذلك صحة الاستثنا اذ لك ان تقول القصيدة فارسية
الا موضع كذا منها الوجه الثالث انه يكفي في كون هذه عربية استعمال العرب لها من حيث الجملة
وحينئذ فاستعمال الشارع لها في غير المعنى اللغوي لا يخرجها عن ذلك واجاب بان
هذا المقدار غير كاف في كونها عربية لان تخصص الالفاظ باللغات بحسب دلالتها على
معانيها فان كانت دلالتها من جهة لغة العرب كانت عربية والا فلا ولا شك ان تلك
الالفاظ لا تدل على معانيها من تلك الحيثية واعلم ان المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات
الثلاث على الوجه اللائق فان مقتضى النظم الطبيعي تقديم هذا الثالث ثم الاتيان بالثاني ثم
بالاول فيقال لا نسلم انها غير عربية بل يكفي استعمالها عندهم سلمنا لكن لا يخرج القران
عن كونه عربيا لقلتها سلمنا ولكن ذلك غير ممتنع لان المراد من قوله قرانا عربيا هو
البعض الوجه الرابع انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يشتمل القران على لفظ غير عربي وليس
كذلك فان المشكاة فيه وهي حبشية وكذا القسطاس والاستبرق والسجيل والمشكاة الكوة
التي لا تنفذ والقسطاس بالرومية الميزان والاستبرق بالفارسية الديباج الغليظ والسجيل
بالفارسية الحجر من الطين واجاب بانا لا نسلم ان هذه الالفاظ غير عربية بل غايته ان وضع العرب
فيها وافق لغة اخرى كالصابون والتنور فان اللغات فيهما متفقة **تنبيه** عرف من هذا
ان المصنف يختار ان المعرب يقع في القران وقد منع الامام من ذلك وهو الذي نصره القاضي في كتاب
التقريب ونص عليه الشافعي رضي الله عنه في الرسالة في باب البيان الخامس فقال ما نصه وقد تكلم
في العلم من لو امسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الامساك اولى به فقال منهم قائل ان في القران عربيا
واعجميا والقران يدل على انه ليس من كتاب الله شي الا بلسان العرب ووجدنا قائل هذا القول
ومن قبل ذلك منه تقليدا له وتركا للمسالة له عن حجته ومسالة غيره ممن خالفه وبالتقليد
اغفل من اغفل منهم والله يغفر لنا ولهم هذا نصه ونقل عن ابن عباس وعكرمة ونوعه
وهو الذي اختاره ابن الحاجب واستدل عليه باجماع النحاة على ان ابراهيم لا ينصرف للعلمية
والعجمة وذلك لا يجدي به شيئا اذ كان محل الخلاف مقصورا على اسماء الاجناس غير شامل
للاعلام قاله صفي الدين الهندي وهو الذي يجب ان يكون **قال** وعورض بان
الشارع اخترع معاني فلا بد لها من الفاظ قلنا هي التجوز ش قد عرفت ما طعنت به
المعتزلة في مقدمات الدليل الذي احتج به المصنف وما اجيبوا به وقد انتقلوا الان الى المعارضة
لوجهين احدهما وهو اجمالي ان الشارع اخترع معاني لم تكن متعلقة قبل الشرع باحد فلا
تعلقها بعده فوجب ان يوضع لها اسم لانها من جملة المعاني التي تمس الحاجة الى التعبير
عنها

عنها وهذه الاسامي التي يطلق عليها كالصلاة والحج لا مدخل للعرب في اطلاقها عليها اذ وضع
العرب الالفاظ مسبوق بتعقل المعاني وهم لم يتعقلوها لان الشرع ولا خطرت لهم ببال
واجاب بانه ان عنيتم بقولكم ما تعقلوها ولا خطرت لهم لا من حيث المجموع ولا من حيث
الجزء فممنوع فانهم تعقلوها من حيث الجزء كما في الصلاة وان عنيتم انه لم تخطر لهم من
حيث المجموع فمسلم ولكن لا نسلم انه لا مدخل للعرب حينئذ فيها فانه يكون من باب اطلاق
الجزء على الكل وهو احد انواع المجاز والتجوز كاف هنا لحصول المقصود الذي هو الافهام
قال وبان الايمان لغة وهو التصديق وفي الشرع فعل الواجبات لانه
الاسلام والا لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه
ولم يجز استثنا المسلم من المومن وقد قال الله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين الاية والاسلام
هو الدين لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والدين فعل الواجبات لقوله تعالى وذلك
دين القيمة قلنا في الشرع تصديق خاص وهو غير الاسلام والدين فانهما الانقياد والعمل
الظاهر ولهذا قال الله تعالى قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا وانما جاز الاستثنا لصدق المومن
على المسلم بسبب ان التصديق شرط صحة الاسلام ش الوجه الثاني من وجهي المعارضة
وهو تفصيلي وتقريره ان الايمان في اللغة هو التصديق وفي الشرع فعل الواجبات فيكون الحقيقة
الشرعية بمعنى انها حقيقة مبتداة واقعة وهو المدعي اما المقدمة الاولى فبالنقل عن ائمة اللغة
ومنه قوله تعالى وما انت بمومن لنا اي بمصدق لنا واما الثانية فلان الايمان هو الاسلام
لوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك لم يكن مقبولا من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير
الاسلام دينا فلن يقبل منه والثاني انه تعالى استثنى بعض المسلمين من المومنين في قوله
فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولولا الاتحاد
لما صح الاستثنا لان الاستثنا اخراج بعض الاول فان قلت ان الاستثنا وليس هنا الا لفظة
غير وهي ظاهرة في الوصفية قلت هي هنا بمعنى الا لانها لو كانت على ظاهرها لكان
التقدير فما وجدنا فيها المغاير لبيت المومنين فيكون المومنين اذ ذاك بيوت الكفار وهو
باطل لانه قد وجد فيها بيوتهم لتقرر انه استثنا ثم انه استثنا مفرغ فيحتاج الى
تقدير شي عام منفي يكون هو المستثنى منه ولا بد من تقييد ذلك العام بكونه من المومنين
والا يلزم انتفا بيوت الكفار وقد عرفت بطلانه فيكون تقدير الاية والله اعلم فما وجدنا
المنفي

فيها احدا من المومنين الا اهل بيت من المسلمين اى منهم ويكون قد اوقع الظاهر موقع المضمر
وانما قلنا ان الاسلام هو الدين لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وانما قلنا الدين فعل
الواجبات لقوله سبحانه وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفا ويقيموا
الصلاة ويوتوا الزكاة وذلك دين القيمة اى دين الملة المستقيمة وقوله وذلك عايد
الى جميع ما تقدم ذكره فوجب ان يكون الكل مسمى بالدين قوله قلنا والشرع الى
اخره هذا هو الجواب عن هذا الوجه وتقريره ان يقال لا نسلم ان الايمان فى الشرع هو
الاسلام وانما الايمان فى الشرع عبارة عن تصديق خاص وهو تصديق الرسول صلى الله عليه
وسلم فى جميع ما علم مجيه به بالضرورة وهو بهذا الاعتبار غير الاسلام وغير
الدين فانهما فى اللغة الانقياد وفى الشرع العمل الظاهر وهذا هو التحقيق فى انفصال
الاسلام عن الايمان وان كان كل منهما شرطه الشارع والاعتبار بالاخر فان الاسلام عبارة
عن اللفظ ولا يعتبر به ما لم يساعده القلب بالاعتقاد والايمان عبارة عن التصديق
بالقلب ولا يكفى ما لم يتلفظ بالشهادتين اذا امكنه ذلك ويدل على انفصال الاسلام عن
الايمان صريح قوله تعالى فى حق المنافقين قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا اى والله اعلم
ان الذى وقع منكم ليس بايمان حتى تقولوا نحن مومنون وانما هو اسلام لانه فعل
ظاهر من غير تصديق بالقلب فلا تقولوا امنا بل قولوا اسلمنا لانه هو الذى وقع منكم
فان قلت وهل وقع من المنافقين اسلام قلت وقع منهم الاسلام باللسان الذى
هو غير معتبر شرعا ويجوز ان يقال لم يقع منهم اسلام ويجعل تصديق القلب ركنا
فى الاسلام شرعا لا شرطا ولكن يعضد الاول قوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا قوله
وانما جاز الاستثنا جواب عن قولهم لو غاير الايمان الاسلام لم يجز استثنا المسلم من المومن
وتوجيهه ان يقال استثناوه منه لا يدل على انه هو وانما يدل على انه يصدق عليه
كقول القايل ملكت الحيوان الا الفرس فالحيوان غير الفرس لانه اعم والاعم من حيث هو
مغاير للاخص ومع ذلك فقد استثنى منه بصدق الحيوان اذا عرفت هذا فالصدق
حاصل فى المومن مع المسلم لان شرط صحة الاسلام الذى هو العمل الظاهر وجود الايمان
الذى هو التصديق وهذا مسوغ لاستثنا المسلم من المومن لانه كلما صدق المسلم صدق
المومن لكونه شرطه ولا ينعكس بدليل من كان مومنا تاركا للافعال الظاهرة فصحة
الاستثنا

الاستثنا بانه لصدق المومن على المسلم ولا يلزم من كون المسلم مومنا ان يكون الاسلام هو
الايمان فان الكاتب ضاحك والكتابة غير الضحك والنزاع انما هو فى الاسلام مع الايمان
لا فى المسلم مع المومن ولقايل ان يقول الايمان على هذا التقرير شرط صحة الاسلام والاعتداد
به لا شرط وجود الاسلام فلا يلزم ان ينتفى الاسلام بانتفا الايمان الا ان تجعلوا
الايمان شرطا فى صدق الاسلام لا فى صحته او ركنا فى الاسلام وما دليلكم على شى منها
وقد تجرا القول فى المسله ولم يذكر المصنف متمسك القاضى ابى بكر ومن متمسكاته ان
القران مشتمل على هذه الالفاظ فلو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية لفقدان
وضع العرب اياها لهذه المعانى فيلزم خروج القران عن كونه عربيا بكليته وقد قررنا بطلانه
وجواب هذا يعلم مما سبق ومنها انه لو كانت حقايق شرعية لفهمناها الشارع
قبل تكليفنا بها والا لزم ان يكون كلفنا بما لا نفهمه ولا احاد يدل على وقوع ذلك
فضلا عن التواتر واجيب عن هذا بانه لا يلزم من تفهيم الشارع ان ينقل تواترا و
احادا لجواز حصول التفهيم بالقراين والله اعلم وقد علمت مما سبق ان الايمان فى
الاصطلاح عبارة عن تصديق الرسول عليه السلام بكل ما جا به وهذا مذهب الشيخ ابى
الحسن رضوان الله عليه وقال اكثر السلف وعليه بعض المعتزلة والخوارج انه تصديق
بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وفيه مذاهب اخر كثيرة ليس هذا محلها
ورام السهيلى التفريق بين الايمان والتصديق من وجهين فرقها احدهما ان التصديق لا
بد وان يكون فى مقابلة خبر صادق وقد يكون عن نظر وفكر فاذا نظرت فى الصبغة
وعرفت بها الصانع امنت به ولم تسم به مصدقا للخبر اذ لا خبر هناك واذا
جا الخبر بما امنت به واورث به صدقت الخبر ونحن نقول فى جواب هذا ان الصبغة
لما عرفتنا الصانع كانت مخبرة بلسان الحال فلم يكن التصديق الا فى مقابلة خبر واقع
بلسان الحال فان التصديق لا يكون الا فى مقابلة خبر واقع بلسان المقال من ان لك
هذا التقييد الثانى ان التصديق قد يكون بالقلب وانت سالك تقول سمعت الحديث
فصدقته والايمان لا بد من اجتماع اللفظ مع العقد لغة وشرعا لتعديه بالبا
ونحو ذلك ونحن نجيب عن هذا بان اللفظ شرط فى صحة الايمان لا ركن منه كما
علمت فيما تقدم ويدل عليه مع قوله تعالى قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا

اجماع الامة على ان من عرف الله تعالى بقلبه وعجز عن التلفظ بالشهادتين كان مومنا فايزا وبالله
التوفيق **قال** فروع الاول النقل خلاف الاصل اذ الاصل بقا الاول
ولانه يتوقف على الاول ونسخه ووضع ثان فيكون مرجوحا . هذه مسايل مفرعة
على جواب النقل الاول انه على خلاف الاصل بمعنى انه اذا دار اللفظ بين احتمال النقل واحتمال
عدمه كان احتمال عدمه ارجح لوجهين احدهما ان الاصل في الوضع الاول المنقول عنه البقا
اذ الاصل بقا ما كان على ما كان والثاني ان النقل يتوقف على ثلاثة اشيا الوضع الاصلي ونسخه
ووضع ثان وعدم النقل لا يتوقف الا على وضع واحد وما كان متوقفا على امور كان
مرجوحا بالنسبة الى المتوقف على امر واحد **قال** الثانية الاسما الشرعية
موجودة المتواطية كالحج والمشتركة كالصلاة الصادقة على ذات الاركان وصلوة
المصلوب والجنازة والمعتزلة سموا اسما الذوات دينية كالمومن والفاسق .
هذا الفرع في ان الشارع هل نقل الاسما والافعال والحروف ام نقل البعض دون البعض
فنقول اما الاسما فقد وجد النقل فيها وقد قدمنا انقسامها الى متباينة ومترادفة
ومتواطية ومشتركة ومشككة فلينظر في واحد واحد اما المتباينة فقد وجدت كالصوم
والصلاه واهمل في الكتاب ذكر هذا القسم لوضوحه واما المترادفة فقد اهمل ذكرها ايضا
فقال الامام الاظهر انها لم توجد لانها ثبتت على خلاف الاصل فيتقدر بقدر الحاجة وتابعه
صاحب التحصيل وقال صفي الدين الهندي الاظهر انها وجدت وهذا هو الصحيح لوجدان
الواجب والفرض وهما مترادفان عند الشافعي رضي الله عنه والامام يوافق على ذلك
والانكاح والتزويج عند الشافعي ايضا واما المتواطية فموجودة ايضا ومثلها
المصنف بالحج فانه يطلق على الافراد والتمتع والقران وهذه الثلاثة مشتركة في الماهية
وهي الاحرام والطواف والوقوف والسعي واما المشتركة فاختلفوا في وقوعها وجزم المصنف
بوقوعها قال الامام وهو الحق لان لفظ الصلاه مستعمل في معاني شرعية لا جامعها جامع
لان لفظها يتناول ما لا قراءة فيها كصلاة الاخرس وما لا سجود فيه ولا ركوع كصلاة
الجنازه وما لا قيام فيه كصلاة القاعد والصلاه بالايما على مذهب الشافعي رضي الله عنه
وهي التي عبر عنها في الكتاب بصلاة المصلوب فانه لا يبقى من ذلك فيها وليس بين هذه
الاشيا قدر مشترك قال الهندي وهو ضعيف لان كون الفعل واقعا بالتحرم والتحلل مشترك
قدر مشترك بين تلك الصلوات فلم لا يجوز ان يكون مدلولها قال والاقرب انها
متواطية بالنسبة الى الكل فان التواطو خير من الاشتراك ثم ذكر الهندي ان الاشبه
وقوع

وقوع المشتركة ومثلها باطلاق الطهور على الما والتراب وعلى ما يدفع به فان قلت
ليس باشتراك معنوي اذ ليس بينها معنى مشترك يصلح ان يكون مدلول اللفظ ولقايل ان
يقول لم اكتفيتم بالتحلل والتحرم في الصلاة قدرا مشتركا ولم تكتف باشتراك الما والتراب
وآلة الدباغ في ازالة المانع قدرا مشتركا واما المشككة فالظاهر وقوعها ايضا وقد اهملها
في الكتاب وهي كالفاسق بالنسبة الى من فعل الكبيرة الواحدة ومن فعل الكباير العديدة
فان تناوله للثاني بطريق اولى **قوله** والمعتزلة اي ان المعتزلة لما اثبتوا الحقايق
الشرعية قسموها الى اسما الافعال واسما الذوات المشتقة من تلك الافعال فالاول
كالصوم والصلاة والثاني كاسم الفاعل مثل زيد مومن واسم المفعول نحو زيد مغفور
عليه وافعل التفضيل نحو افضل من عمرو وسموا هذا القسم بالدينية تفرقة بينه وبين
الاول وان اشترك الكل عندهم في كونه شرعيا هكذا نقل الامام وتبعه صاحب الكتاب
وفيه نظر فان المنقول عن المعتزلة ان الدينية هي الاسما المنقولة شرعا الى اصل الدين كالايمان
والكفر واما الشرعية فكالصلاة والصوم كذا عزاه اليهم طايفة منهم القاضي وامام الحرمين
والغزالي وقال امام الحرمين قالت المعتزلة الالفاظ الدينية وهي الايمان والكفر والفسق فهي
عندهم منقولة الى قضايا في الدين فالايمان في اللسان التصديق والكفر من الكفر وهو الستر
والفسق الخروج وهذا الذي ذكره على قواعدهم فان من ارتكب الكبيرة ليس مومنا دينا
وليس كافرا ايضا وانما هو فاسق والقسم الثاني الالفاظ اللغوية وهي الجارية على قوانين اللسان
والقسم الثالث الالفاظ الشرعية وهي الصلاة والصوم واخواتها فهي مستعملة في فروع الشرع
هذا لفظه في البرهان وهو الذي ذكره في كتاب التلخيص الذي اختصره من التقريب والارشاد للقاضي
وكذلك اورده الغزالي وهذا هو التحقيق في نقل مذهب القوم **قال** والحرف لم
يوجد والفعل وجد بالتبع . لعدم الكلام في الاسم واما الحرف فلم يوجد ~~والفعل~~
واستدل عليه الامام بالاستقرا واما الفعل فلم يوجد بطريق الاصالة للاستقرا ووجد
بطريق التبعية لان الفعل صيغة تدل على مصدر والمصدر من الفاعل فالمصدر ان كان
شرعيا كان الفعل ايضا كذلك كصلى وان كان لغويا كان مثله فيكون الفعل شرعيا
ام حصل بالعرض لا بالاصالة وكلام المصنف مصرح بان الحرف لم يوجد لا بطريق الاصالة
ولا بطريق التبعية والحق فيها وانه كالفعل فان نقل متعلق معاني الحروف من المعاني اللغوية
الى المعاني الشرعية مستلزم لنقلها ايضا فلا فرق في ذلك بين الفعل والحرف كما في انواع المجاز

فائدة قد قرروا ان الالفاظ المستعملة من الشارع اما الاسما وهي على قسمين منها
ما وضعه بازا الماهيات الجعلية وذلك معروف كالصلاة وامثالها ومنها الاسما
المتصلة بافعال وسنذكرها ان شا الله مع الفعل واما الفعل والحرف فقد علمت ان التحقيق
فيهما انهما منسوبان والفعل ينقسم الى ماض وامر ومضارع والاسما المتصلة بالافعال ثمانية
المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل واسم الزمان واسم المكان
واسم الالة اما الفعل المضارع فلم يستعمل في الشرعية في بني اصلا الا لفظة اشهد في الشهادة
فانها تعينت ولم يقم غيرها مقامها وكذا في اللعان سوا قلنا انه يمين او شهادة او فيه شايبتان
والحور في اليمين في اقسم بالله واشهد ولا يتعين ولا مدخل له في الانشاات واما الفعل الماضي
فيعمل في الانشاات خلا الشهادة واللعان فمن الانشاات التي يعمل به فيها العقود كلها والطلاق
واما فعل الامر فهو مسئلة الايجاب والاستيجاب في العقود والطلاق وفي الوكالة لو
اتى بصيغة امر نحو بع واشترى قال بعض الاصحاب هنا لا يشترط القبول بخلاف ما اذا اتى
بصيغة عقد نحو وكلتك والصحيح لا فرق وفعل الامر يعمل في كل موضع يعمل الفعل الماضي
على الصحيح واما اسم الفاعل فيعمل في الطلاق في قوله انت طالق وتعاليه في الضمان واما الاسم
المفعول فيستعمل في الطلاق والعتق والوكالة ويقرب من هذا انت حرام وانت حر وانت
على كظهر امي واما المصدر فقد استعمل في الطلاق وهل هو صريح او كناية فيه خلاف ولا
يبعد جريان مثل ذلك في العتق والنظر في هذا الفصل طويل ولعلنا نستوعبه في كتابنا
الاشباه والنظاير قال الشيخ صدر الدين بن المرحل رحمه الله ذكر هذا في كتابه الاشباه والنظاير
وكتابنا كالمهذب لكتابه اتمه الله تعالى قال الثالث صيغ العقود
كبعت انشا اذ لو كان اخبارا كان ماضيا وحالا لم يقبل التعليق والا لم يقع وايضا ان
كذب لم يعتبر وان صدقت فصدقها اما بها فيدور واما بغيرها وهو باطل اجماعا
وايضا لو قال للرجعية طلقتك لم يقع كما لو نوى الاخبار * صيغ العقود والفسوخ مثل
بعت واشتريت وتزوجت وطلقت وفسخت ونحو ذلك لا مرية في انها اخبارات عن امور
واقعة في الزمن الماضي وقد تستعمل في الشرع ايضا للاخبار كما لو صدر البيع من انسان
ثم قال بعت لكن مريدا الاخبار عما صدر منه في الزمن الماضي اما اذا استعملت هذه الالفاظ
لاحداث احكام لم تكن قبلها فهل هي اخبارات باقية على وضعها اللغوي ام انشا نقلها
الشارع الى الانشاات المخصوصة ذهب الاكثرون الى الثاني وهو ما قطع به المصنف
وقال

٩١ وقال الحنفية انها اخبارات عن ثبوت الاحكام فمعنى قولك بعت الاخبار عما في قلبك فان اصل البيع
هو التراضي ووضعت لفظة بعت للدلالة على الرضا فكانه اخبر بها عما في ضميره فيقدر
وجودها قبل اللفظ للضرورة وغايته ذلك ان يكون مجازا وهذا اولى من النقل هذا تحرير
مذهبهم فافهمه واستدل الاصحاب على كونه انشا بدلايل احدها ان اللفظ لو كان اخبارا لكان
اما عن ماض او حال او مستقبل والاولان باطلان ولا يلزم ان يقبل الطلاق التعليق
لان التعليق توقف وجود شي على شي اخر والماضي والحال قد وجدا فلا يقبله لكن اللازم
منتف لقبوله التعليق اجماعا وان كان عن مستقبل لم يقع لان قولك طلقتك اذن بمنزلة
قوله ستصيرين طالقا والطلاق لا يقع بذلك وثانيها لو كانت هذه الصيغ اخبارات
لكانت اما كاذبة او صادقة فان كانت كاذبة فلا اعتبار بها وان كانت صادقة
فصدقها اما ان يحصل بنفسها اي يتوقف حصوله على حصول الصيغة او يحصل بغيرها
ان كان الاول لزم الدور لان كون الخبر صدقا وهو بعتك مثلا موقوف على وجود المخبر
وهو وقوع البيع فلو توقف المخبر عنه وهو الوقوع على الخبر وهو بعتك لزم الدور
وان كان الثاني وهو ان يحصل الصدق بغيرها فهو باطل بالاجماع منا ومنهم على عدم الوقوع
عند عدم هذه الصيغة وثالثها ان الزوج لو قال للرجعية في عدتها طلقتك ونوى
الاخبار عما مضى لم يقع قطعا وان لم ينو شيا او نوى الانشا وقع بالاتفاق فلو كان اخبارا
لم يقع كما لو نوى به الاخبار فوايد احدها قال القرافي في الفروق الانشا
ينقسم الى متفق عليه ومختلف فيه فالمجمع عليه اربعة اقسام الاول نحو قولنا اقسم بالله لقد قام
زيد ونحوه فان معنى هذه الصيغة انه اخبر بالفعل المضارع سيكون منه قسم في المستقبل
فكان ينبغي ان لا يلزمه كفارة بهذا القول لانه وعد بالقسم لا قسم كقول القايل ساعطيك درهما
لكن لما وقع الاتفاق على انه انشا بهذا اللفظ قسم وان موجب القسم يلزمه دل ذلك على انه
انشا به القسم لا انه اخبر عن وقوعه في المستقبل وهذا امر اتفق عليه في الجاهلية والاسلام
ولذلك لا يحتمل التصديق والتكذيب ولا يدخله شي من لوازم الخبر قال والذي فيه من
احاط به من فضلا النحاة الخبر جملة انشايية يوكد بها جملة خبرية الثاني الاوامر
والنواهي الثالث الترجي والتمني والعرض مثل الا تنزل عندنا فتصيب خيرا والتحضيض وصيغه
اربع هلا والا ولوما ولولا الرابع النداء نحو يا زيد اختلف النحاة فيه هل فيه فعل مضمر تقديره
انادي زيدا او الحرف وحده مفيد للنداء قولان وقد خطا الامام في التفسير الكبير

في اوايل البقرة من فسر قولنا يا زيد بانادي زيدًا من وجوه منها ان انادي زيدا خبر يحتمل
التصديق والتكذيب ويا زيد لا يحتملهما ومنها ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطبا
منادى في الحال بخلاف انادي زيدا فانه لا يمتنع ان يخبر انسانا اخر باني انادي زيدًا
ومنها ان انادي زيدًا اخبار عن النداء والاخبار عن النداء غير النداء وهو قولنا يا زيد فاذا
هو غيره ولقايل ان يقول حاصل هذه الاوجه يرجع الى ان يا زيد انشا وقولنا انادي زيدًا
خبر ونحن نمنع ان قولنا انادي زيدًا الذي هو بمعنى يا زيد خبر وانما هو انشا يشابه الخبر
انادي زيدا الذي ليس هو بهذا المعنى قال القرافي واما المختلف فيه هل هو انشا او خبر فهو
صيغ العقود كما تقدم الثانية ذكر القرافي في الفرق بين الانشا والاخبار وجوها احدها
ان الخبر يقبل التصديق والتكذيب ولا كذلك الانشا والثاني ان الخبر تابع لثبوت مخبره في
زمانه كيف ما كان ماضيا او حالا او مستقبلا والانشا متبوع لمتعلقه فيترتب بعده
والثالث ان الانشا سبب لثبوت متعلقه الذي هو مسببه عقيب اخر حرف او مع اخر
الا ان يمنع مانع وليس الخبر سببًا ولا متعلقا بمخبره وانما هو مظهر فقط **خاتمة**
قال القرافي في الفروق ومما يتوهم انه انشا وليس كذلك الظهار في قول القايل لامراته انت علي
كظهر امي يعتقد الفقها انه انشا للظهار كقوله انت طالق وان البابين سواء في الانشاء
قال وليس كذلك لم اطالع في الدلالة على انه خبر واستند الى قوله تعالى والذين يظهرون منكم
من نسايهم ما هن امهاتهم ان امهاتهم الا اللاي ولدنهم وانهم ليقولون منكرا من القول
وزورا فكذبهم الله تعالى في ثلاثة مواطن بقوله ما هن امهاتهم وان قولهم منكر وانه زور
والانشا لا يدخله التصديق والتكذيب واعتضد ايضا بالاجماع على تحريم الظهار
قال ولا سبب لتحريمه الا انه كذب وانما يكون الكذب في الاخبار واورد على نفسه الطلاق
الثلاث حيث كان انشا مع كونه محرمًا واجاب بان المحرم انما هو الجمع بين الطلقات
الثلاث لا لفظ الطلاق وامعن الكلام فيما حاوله والذي يقوله في ذلك ان قول القايل انت علي
كظهر امي يحتمل ان يريد به الخبر المحض ويحتمل ان يريد به انه يجعلها كذلك والظاهر ان
المراد الثاني وهو الانشا ولكن الشرع الغا حكمه ولما الغاه وكان مقصود الناطق به
تحقيق معناه الخبري سماه الشرع زورا وناظر هذا من بعض الوجوه قوله انت علي
حرام قصده به انشا التحريم والشرع لم يرتب مقتضاه من الحرمة فهذان الانشاان
لم يرتب الشرع عليهما مقتضاها الذي قصده المتكلم بل جعل المرتب على الاول انه ان
عاد

عاد وجبت الكفارة وحرم الوطي حتى يكفر والمرتب على الثاني حكم اليمين من التكفير وغير
هذين الانشايين من الطلاق والبيع والنكاح ونحو ذلك اذا انشاه المكلف رتب الشرع
عليه المقتضى الذي اقتضاه كلام المصنف فصارت الانشاات على قسمين احدهما ما اعتبره
الشرع واذن فيه فينعقد كما اراده المنشي وترتب عليه حكمه والثاني ما لم ياذن فيه الشرع
ولم يعتبره ولكن رتب عليه حكما اخر وهو الظهار والتحريم قال والدي ايده الله وينبغي ان يسمى
هذا الانشا الثاني باطلا واما الانشا الاول فان وقع بشروطه الشرعية فصحيح والا فهو باطل
او فاسد والباطل لا يترتب عليه اثر اصلا بخلاف الباطل في القسم الثاني وهو الظهار والتحريم
حيث يترتب عليهما حكم شرعي لان البطلان فيهما لالغا الشارع اياهما لا لفوات شرط او وجود
مفسد والبطلان في البيع والنكاح وغيرهما اما لفوات شرط او لوجود مفسد
قال الثانية المجاز اما في المفرد مثل الاسد للشجاع او المركب مثل اشاب
الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي او فيهما مثل احياني اكتحالي بطلعتك لما
تناهى القول في الحقيقة شرع في المجاز والشرح ان المجاز اما ان يقع في مفردات الالفاظ فقط
او في تركيبها فقط او فيهما جميعا والاول كاطلاق الاسد على الشجاع والثاني كقوله تعالى
واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا رب انهن اضللن كثيرا من الناس واخرجت الارض
اثقالها ويسمى هذا النوع بالمجاز المركب والاسنادي والعقلي ومثاله في الكتاب بقول
الشاعر أشابَ الصَّغيرَ وافنى الكبيرَ كرُّ الغداةِ ومرُّ العشيِّ فان مفردات
هذا النوع من المجاز كلها مستعملة في موضوعاتها وانما التجوز في اسناد بعضها الى البعض وذلك
حكم عقلي الا ترى ان اشاب والصغير مستعملان في موضوعيهما وكذلك افنى والكبير لكن
اسناد اشاب وافنى الى كر الغداة ومر العشي هو الذي وقع فيه التجوز لكونهما مسندين الى
الله تعالى في نفس الامر ومثله انبت الربيع البقل والضابط فيه انك متى نسبت الى ما ليس
بمنسوب له لذاته لضرب من الملاحظة بين الاسنادين كان ذلك مجازا في التركيب وخرج بهذا
القيد الاخير قول الدهري انبت الربيع البقل اذ ذاك ليس عنده لضرب من الملابسة بل هو
اصلا عنده منتسب اليه من يتسبب اليه حقيقة ولهذا اخترنا التمثيل لهذا النوع بالاي
الكتاب العزيز فان الاثبات التي يذكر والامثلة التي تورد جاز ان يكون قايلها دهريا على ان
البيت المذكور في الكتاب للصلتان العبدي وهو مسلم وفي قصيدته الزهد التي منها

ما يدل على ذلك ويهذا القيد ينفصل عنه الكذب ايضا لان الكاذب لم ينسد الاتر الى
ما اسنده لمشابهة ذلك الاسناد لاسناد اخر الذي هو اصلي بل اما انه اصلي عنده
او والم يكن كذلك الا انه يلاحظ الملاحظة والملاحظة قد تكون بان يختص الشي بالتر
بان يوجد الاثر عند وجوده وينعدم عند عدمه وهو غير صادر عنه لكن الله تعالى
اجرى العادة بان يوجده عند وجوده ولعدمه عند عدمه كنبات البقل مع الربيع او بان
يوجد عند وجوده وان لم ينعدم عند عدمه فالهلاك مع اكل السم في قولهم اهلكه
او بان يكون الشي سبب السبب كقولهم كسا الخليفة الكعبة وما اشبه ذلك وذهب
ابن الحاجب الى انكار المجاز في التركيب وهو شاذ والثالث وهو ان يقع المجاز فيهما
جميعا كقول القايل لمن سرته رويته احياني اكتحالي بطلعتك فانه استعمل الاحيا في
السرور والاكتحال في الروية وذلك مجاز ثم اسند الاحيا الى الاكتحال مع ان المحيي هو
الله تعالى هذا شرح ما في الكتاب ولكن هنا مناقشات احدها على التمثيل بالبيت الذي ذكره
من جهة انه انما يصلح مثالا للقسم الثالث ~~الثاني~~ لان المراد بالصغير من يقدم له الصغر
وثانيها ان هذا التقسيم انما يصح عند من يقول ان المركبات موضوعة وقد اضطرب
راي المصنف في ~~هذا القسم~~ ذلك في هذا الكتاب وثالثها في تعبيره بالمركب فان الصواب
التعبير بالتركيب وذلك لانك اذا قلت هلك الاسد مريدا ان الشجاع مرض مرضا
شديدا فهو مجاز واقع في المركب لا في النسبة وليس هذا هو المراد بل كل مجاز في
غير النسبة فهو في مركب فان الاسد مع قولك رايت الاسد مركب لانضمام غيره
اليه وهذا الايراد اذا انقدح على التعبير بالمركب لدخوله فيه ورد على التعبير بالمفرد
لخروجه منه قال ومنعه ابن داود في القران والحديث لنا قوله
تعالى جدارا يريد ان ينقض قال فيه التباس قلنا لا التباس مع القرينة قال لا يقال لله متجوز
قلنا لا لعدم الاذن او لايهامه الاتساع فيما لا ينبغي . اختلف اهل العلم في وقوع
المجاز في اللغة على مذاهب احدها وهو المنسوب الى الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني المنع
مطلقا قال امام الحرمين في التلخيص الذي اختصره من التقريب والارشاد للقاضي والظن
بالاستاذ انه لا يصح عنه وفيما علقته من خط ابن الصلاح ان ابا القاسم بن كج حكى عن
ابي علي الفارسي انكار المجاز كما هو المحكي عن الاستاذ والثاني انه غير واقع في القران
واليه ذهب بعض الحنابلة وطايفة من الرافضة وحكي عن بعض المالكية واما ابو بكر
بن

بن داود الاصفهاني الظاهري فالمشهور عنه انه منع وقوعه في القران خاصة كما هو
راي هولاي وحكى عنه الامام وشيعته منهم المصنف اختيار المنع في القران والحديث وعلى
هذا في المسالة اقوال اربعة المنع مطلقا المنع في القران وحده المنع في القران والحديث
دون ما عداهما والرابع انه واقع مطلقا في القران والحديث وغيرهما وعليه جماهير العلما سلفا
وخلفا والمصنف استدل على وقوعه في القران ليدل على ما عداه بطريق اولى ووقوع
المجاز في مواضع عديدة من الكتاب العزيز وصنف شيخ الاسلام عز الدين بن عبد السلام في ذلك
مصنفا حافلا واكتفى المصنف بذكر قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض ووجه المجاز ان
الارادة هي الميل مع الشعور وهي ممتنعة في الجدار لكونه جمادا او نراها فيها اليه واراد
بذلك الاشراف على الوقوع وهو مجاز فان قلت لا نسلم امتناع قيام الارادة بالجدار
لقدرة الله تعالى على خلق العلم والقدرة فيه قلت هذا من خرق العادات التي لا تكون
الا في زمن النبوة لقصد التحدي لا في عموم الاوقات وهذا لم يكن للتحدي قال الشيخ ابو اسحق
في شرح اللمع واستدل ابو العباس بن سريج على ابي بكر بن داود بقوله تعالى لهدمت صوامع
وبيع وصلوات فقال الصلوات لا تهدم وانما اراد به مواضع الصلوات وعبر بالصلوات
عنها على سبيل المجاز بحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه قال فلم يكن له عنه جواب
ومن ينصف من نفسه وينفي العصبية عن كلامه اقر بان القران مشحون بالمجاز وكيف لا
وهو من توابع الفصاحة وبدايع كلمات العرب ولا يخلو القران عن ذلك وقد قال القاضي
في مختصر التقريب يلزم من اثبات المجاز في اللغة اثباته في القران واحتج ابن داود رحمه
الله على مذهبه بوجهين احدهما ان المجاز لا يدل بمجرده لعدم وضعه له فلو وقع في القران
لادى الى الالتباس وهو لا يقع في كلام الله تعالى واجاب في الكتاب بان الالتباس ينتفي مع القرينة
فان قلت اذا كان مع القرينة ففيه تطويل قلت التطويل لا ينفي الا كونه على خلاف
الاصل ونحن معترفون بذلك نعم لقايل ان يقول هذا الجواب يقتضي ان المجاز لا يقع في القران
مع القرينة والثاني انه لو جاز وقوع المجاز في القران لجاز ان يطلق على الله انه متجوز لان
المتجوز من يتكلم بالمجاز واجاب بوجهين احدهما ان اسما الله تعالى توقيفية عند بالابد
في اطلاقها من ورود الاذن وهذا لم يرد به اذن فلا نطلقه عليه والثاني سلمنا
ان اسماه تعالى دايرة مع المعنى لكن شرطه ان لا توهم نقصا وما نحن فيه يوهم النقص

لان التجوز يوهم تعاطي ما لا ينبغي لانه مشتق من الجواز وهو التعدي واما من انكر المجاز
في اللغة مطلقا فليس مراده ان العرب لم تنطق بمثل قولك للشجاع انه اسد فان ذلك
مكابرة وعناد ولكن هو دائر بين امرين احدهما ان يدعي ان جميع الالفاظ حقائق ويكتفي
في كونها حقائق بالاستعمال في جميعها وهذا مسلم ويرجع البحث لفظيا فانه حينئذ
يطلق الحقيقة على المستعمل وان لم يكن باصل الوضع ونحن لا نطلق ذلك وان اراد بذلك
استوا الكل في اصل الوضع قال القاضي في مختصر التقريب فهذا مراغمة الحقائق فانا نعلم
ان العرب ما وضعت اسم الحمار للبليد ولو قيل البليد حمار على الحقيقة كالدابة المعهودة
وان تناول الاسم لهما متساو في الوضع فهذا دنو من جحد الضرورة قال وكذلك من زعم
ان الجدار له ارادة حقيقة تمسكا بقوله تعالى جدارا يريد ان ينقض عد ذلك من مستشنع
الكلام **قال** الثالثة شرط المجاز العلاقة المعتبر نوعها نحو السببية القابلية
مثل سال الوادي والصورية كتسمية اليد قدرة والفاعلية مثل نزل السحاب والغائية
كتسمية العنب خمرا ش لا بد في التجوز من لفظ الحقيقة الى المجاز من علاقة بينهما ولا
يكفي مجرد الاشتراك في امر ما من الامور والا لجاز اطلاق كل شي على كل ما عداه لانه ما
من شي الا ويشارك ما عداه في امر من الامور بل لا بد من المناسبة والمشاركة في امر
ظاهر خاص وهل يكفي وجود تلك العلاقة في التجوز ام لا بد من اعتبار العرب لها بان يستعملها
فيه اختلفوا على مذهبين اختار الامام والمصنف انه لا بد من ذلك وهذا ما اشار اليه بقوله
المعتبر نوعها وصحح ابن الحاجب انه لا يشترط والخلاف انما هو في الانواع لا في جزئيات
النوع الواحد وان اوهمه كلام بعضهم فالقائل بالاشتراط يقول لا بد ان يتجوز العرب
بالسبب عن المسبب مثلا وخصمه يقول يكفي وجود العلاقة وهذا معنى قول المصنف
نوعها ومما ينبه عليه قبل الخوض في تعدادها انا اذا اوردنا مثالا لجهة من جهات
التجوز فلسنا قاصرين عليه بانه لا يشتمل على جهة اخرى من جهة التجوز بل يجوز
فيه اجتماع جهتين وثلاثة فلا يتوهم من قولنا مثال الجهة الفلانية كذا الاختصاص
بتلك الجهة بل يشترط ان يشتمل على تلك الجهة مع قطع النظر عن غيرها من الجهات
وان كان مشتملا على جهة اخرى فانما لم ننبه عليها لانا نذكرها مثالا اخر الجهة
الاولى السببية وهي اطلاق اسم السبب على المسبب وان شئت قلت اسم العلة
على المعلول وهو اربعة اقسام قابلية وقد يقال لهذا القسم مادة وعنصرا وصورية
وفاعليه

وفاعلية وغائية واعلم ان كل متكون في الوجود لا بد له من هذه الاسباب الاربعة نحو
السرير مادته الخشب والحديد وفاعله النجار وصورته الانسطاح وغايته الاضطجاع
عليه فسميت الثلاثة الاولى اسبابا لتاثيرها في الاضطجاع فلولا الخشب والحديد
لما تماسك ولولا الفاعل ما ترتب ولولا الانسطاح ما تاتى الاضطجاع وسمي الرابع
سببا لانه الباعث على هذه الثلاثة فلولا استشعار النفس راحة الاضطجاع لما وقع في
الوجود هذه الثلاثة وهو معنى قولهم اول الفكر اخر العمل ومعنى قولهم العلة الغائية
علة العلل الثلاثة في الاذهان ومعلولة العلل الثلاثة في الاعيان فان قلت ما وجه انحصار
السبب في هذه الاربعة قلت لما كان السبب هنا ما يتوقف عليه وجود الشي
انحصرت في هذه الاقسام لانه لا يخلو اما ان يكون داخلا في ذلك الشي او خارجا
والاول اما ان يكون الشي معه بالقوة وهو القابل او بالفعل وهو الصورة العارضة
له بعد التركيب والثاني اما ان يكون مؤثرا في وجود ذلك الشي وهو الفاعل كالنجار او لا يكون
وهو العائد الحاملة للمؤثر على التاثير اي الجلوس على السرير مثال الاول وهو تسمية
الشي باسم سببه القابلي قولهم سال الوادي اي ما الوادي فعبروا عن الما السايل
بالوادي لان الوادي سبب قابل له اطلاقا لاسم السبب على المسبب هكذا مثل به الامام
واتباعه منهم المصنف وفيه نظر فان الوادي ليس جزا للما فلا يكون سببا قابلا
له والمادي في اصطلاحهم جنس ماهية الشي كما عرفت في الخشبة مع السرير مثال
الثاني وهو تسمية الشي باسم سببه الصوري اطلاق اليد على القدرة كما في قوله تعالى
يد الله فوق ايديهم اي قدرة الله فوق قدرتهم فان اليد صورة خاصة يتاتى بها الاقتدار
على الشي فشكلها مع الاقتدار كشكل السرير مع الاضطجاع وهو سبب صوري فحصل لليد
لذلك فاطلاقها على القدرة اطلاق لاسم السبب الصوري على المسبب واذا تاملت هذا علمت
ان المثال انعكس على الامام واتباعه الا الشيخ صفي الدين الهندي فقالوا ومنهم المصنف تسمية
اليد قدرة والصواب تسمية القدرة يدا او هذا واقع في الاية الكريمة مثال الثالث وهو
تسمية الشي باسم سببه الفاعلي قولهم نزل السحاب اي المطر فان السحاب في العرف سبب
فاعلي في المطر كما تقول النار تحرق الثوب مثال الرابع وهو تسمية الشي باسم سببه
الغائي تسميتهم العنب بالخمر كما في قوله تعالى حكاية اني اراني اعصر خمرا فاطلق العنب
على الخمر لان الخمر غاية مقصودة من زراعة العنب وعصره عند بعض الناس

قال والمسببية كتسمية المرض المهلك بالموت والاولى اولى للاستلزام

على التعيين ومنها الغاية لانها علة في الذهن ومعلولة في الخارج ش العلاقة الثانية المسببية وهي اطلاق اسم المسبب على السبب مثل تسميتهم المرض المهلك موتا لان الله تعالى جعل المرض الشديد في العادة سببا للموت وهنا بحثان اشار اليهما في الكتاب احدهما ان التجوز بلفظ السبب عن المسبب اولى من العكس لان السبب المعين يستدعي مسببا معينا والمسبب المعين لا يستدعي سببا معينا بل سببا ما الا ترى ان اللمس يدل على انتقاض الوضوء وانتقاض الوضوء لا يدل على اللمس لجواز ان يكون بمس او بول او غيرهما فلما كان فهم المسبب من السبب اسرع كان التجوز به حالة الاطلاق اولى ولقائل ان يقول هذا واضح على راي من يجوز تعليل المعلولين المتماثلين بعلتين مختلفتين لان العلم بالمعلول حينئذ لا يستلزم العلم بالعلة واما العلم بالعلة المعينة فانه يستلزم العلم بالمعلول المعين واما من لم يجوز ذلك فقد يمنع هذا البحث الثاني قد عرفت انقسام العلة الاولى الى اربع علل واولاها العلة الغائية وهذا معنى قول المصنف ومنها الغاية اي واولى منها الغاية لانها حال كونها ذهنية علة العلل وحال كونها خارجية معلول العلل فقد حصل لها علاقتا العلية والمعلولية وكل واحدة منهما علة لحسن التجوز

والمشابهة كالاسد للشجاع وللمنقوش وتسمى الاستعارة ش العلاقة الثالثة المشابهة وهي تسمية الشي باسم شبهه اما في صفة ظاهرة خاصة بمحل الحقيقة كاطلاق اسم الاسد او الفرس مثلا على المنقوش المصور في الحائط بصورته قوله وتسمى الاستعارة هذا يحتمل ان يعود الى المنقوش وحده اي يختص المنقوش الذي هو احد قسمي المشابهة بتسميته بالاستعارة وهذا لم ار احدا ذكره ويحتمل ان يعود الى اصل المشابهة اي ان مجاز المشابهة مسمى بالمستعارة واما الامام فانه قال ان المسمى بالاستعارة ليس الا المشابهة المعنوية كتسمية الشجاع اسدا وتبعه عليه صفي الدين الهندي وعلى كل حال فالاستعارة بهذا الاصطلاح اخص من المجاز لانها مختصة ببعض انواعه وقيل هما متساويان لان اللفظ اذا وضع لمعنى يستحقه ذلك المعنى بسبب الوضع فلو نقل في استعماله لغيره على وجه العارية

قال والمضادة مثل جزاء سيئة سيئة مثلها ش العلاقة الرابعة المضادة وهي تسمية الشي باسم ضده مثل قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة

مثلها

مثلها اطلق على الجزاء سيئة مع انه ليس بسيئة ومثل قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قال الامام ويمكن جعل هذا من مجاز المشابهة لان جزاء السيئة في كونها سيئة بالنسبة الى من وصل اليه ذلك الجزاء ومن امثلة الفصل تسميتهم البرية المهلكة بالمفازة تفاولا واستعمالهم صيغة الدعا على الانسان بمعنى الدعا مثل قولهم قاتله الله ما احسن قال ومن هذا قوله صلى الله عليه وسلم عليك بذات الدين تربت يداك عند من يقول المقصود بها الدعا وبعضهم يقول ان لم تظفر بذات الدين سلبت البركة فاصفر يداك كذا حكاه الروياني في اوائل كتاب النكاح من البحر وحكي عن ابن شهاب الزهري قولا ثالثا وهو جعل اللفظ على حقيقته وانما قال ذلك لانه راى الفقر خيرا له من الغنى

قال والكلية كالقران لبعضه ش العلاقة الخامسة الكلية وهي اطلاق اسم الكل على الجزء ومثل له الامام باطلاق لفظ العام وارادة الخاص وفيه نظر لان دلالة العموم من باب الكلية لا من باب الكل والفرد منه من باب الجزئية لا الجزء وتحقيق هذا يتلقى من فاتحة كتاب العموم والخصوص من هذا الشرح وسننتهي اليه ان شا الله تعالى والمصنف مثل له باطلاق لفظ القران على بعضه وليس بجيد ايضا لان القران من الالفاظ المتواطية يطلق بالحقيقة على كله وعلى بعضه عند التجرد من الالف واللام وعند الاقتران بهما اذا اريد بهما مطلق الماهية ويطلق على ما يراد منه اذا اقترن بالالف واللام واريد بهما معهود اما كله واما بعضه فان اقترن بالالف واللام ولا اريد بهما معهود ولا اريد مطلق الماهية كانت الالف واللام للعموم فيحمل على جميع القران لانه جميع ما يصلح له اللفظة لان لفظ القران لم يطلق على غير الكتاب بالحقيقة فان قلت لو كان لفظ القران من الالفاظ المتواطية لحنث الحالف على ان لا يقرا القران بقراءة بعضه كالحالف على ان لا يشرب الما والعسل يحنث بقليله وكثيره وقد ذكر في الحقيقة الشرعية ان المذهب المنصوص خلاف ذلك قلت ليس هذا كالحلف على انه لا يشرب الماء والعسل وغير ذلك من الالفاظ المتواطية حيث يحنث فيها بالبعض لان تلك الحقائق افرادها كثيرة لا تتناهى ولا يمكن الحمل فيها على العموم بخلاف لفظ القران فان افراده سور القران واياته والحمل على العموم فيها ممكن فوجب المصير اليه عند عدم العهد لما قدمنا من انه لم يطلق على غير الكتاب العزيز واذا تقرر هذا فنقول كان الاحسن ان يمثل لهذا النوع من المجاز بقوله يجعلون اصابعهم في اذانهم اي اناملهم قال

والجزئية كالاسود للزنجي والاول اقوى للاستلزام :: العلاقة السادسة الجزئية
وهي اطلاق الجزء وارادة الكل كقولهم للزنجي اسود وليس كله اسود الا ترى الى بياض
عينيه واسنانه فيكون اطلاق الاسود على المجموع المركب من اعضائه ومن الجلد وغيره
من باب اطلاق اسم الجزء على الكل هذا ما مثل به في الكتاب تبعا للامام ولقائل ان يقول اطلاق
الاسود على الزنجي انما يكون مجازا ان لو كان المراد به وصف جميع اعضائه بالسواد وليس
كذلك بل مفهوم الاسود من قام السواد بظاهر جلده فقط لا جميع اعضائه حتى العينين
والاسنان لان ما ثبت له المشتق ثبت له المشتق منه وذلك اعم من كونه ثابتا لكله او بعضه
كما تقول المكسور احد الرجلين اعرج والاولى ان يمثل لهذا النوع بقولهم فلان يملك كذا راسا
من الغنم او كذا راسا من البقر قوله والاول اي اذا تعارض القسم الخامس والسادس
فالاول الذي هو الخامس اولى من السادس لان الكل مستلزم للجزء والجزء لا يستلزم الكل
فكانت دلالة الاول اقوى لذلك **قال** والاستعداد كالمسكر للخمر في الدن
:: العلاقة السادسة الاستعداد وهي تسمية الشي المستعد لامر باسم ذلك الامر
مثل تسمية الخمر حال كونه في الدن بالمسكر ولقائل ان يقول اذا كان الخمر اسما للخامر
العقل فلا يصدق حقيقة الا حالة مخامرته للعقل وهي حالة الاسكار فيكون اطلاق الخمر
على عصير العنب المودع في الدن مجازا استعدادا فيكون التمثيل باطلاق الخمر وقد
يمثل لهذا ايضا باطلاق الكاتب على العارف بالكتابة عند عدم مباشرته لها وهذا استعمال
كل مشتق باعتبار الاستقبال **قال** والمجاورة كالراوية للقربة :: العلاقة
الثامنة المجاورة وهي تسمية الشي باسم ما يجاوره كاطلاق لفظ الراوية على القربة التي هي ظرف
للماء فان الراوية في اللغة اسم للجمل والبغل والحمار الذي يستقى عليه كما قال الجوهري
وانشد لابي النجم * تمشي من الردة مشي الحفل * مشي الروايا بالمزاد المثقل "
ثم اطلق على القربة لمجاورتها له **قال** وتسمية الشي باسم ما كان عليه كالعبد ::
هذه العلاقة وهي السابعة ساقطة من كثير من النسخ لتقدمها في كلام المصنف في فصل
الاشتقاق وحاصلها ان من المجازات تسمية الشي باعتبار ما كان عليه كتسمية
العبد الذي عتق العبد وتسمية من ضرب بعد انقضاء الضرب بالضارب على ما تقدم
البحث فيه **قال** والزيادة والنقصان مثل ليس كمثله شي :: فان الكاف
زائدة والتقدير ليس مثله شي والدليل على انها زائدة انها لو لم تكن كذلك لكان التقدير ليس
مثل مثله شي اذ الكاف بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال والغرض بالكلام نفيه
وقد

وقد اعترض الناس على هذا التمثيل بان الكاف في قوله ليس كمثله شي غير زائدة واجابوا
عما ذكر باجوبة عدة استحسن الاذكيا منها جواب من قال لا نسلم ان قوله
ليس كمثله شي المراد نفي المثل بل هو محمول على حقيقته وهو نفي مثل مثله ويلزم من
نفي مثل المثل نفي المثل ضرورة ان مثل المثل مثل اذ المماثلة لا تحصل الا من الجانبين فمتى كان
زيد مثلا لعمرو كان عمرو مثلا وقد نفي المثل واورد على هذا الجواب وجهان احدهما انه
يلزم ان لا يكون النص مفيدا لنفي المثل ما لم يضم اليه هذه المقدمة والامة قد عقلت
منه نفي المثل بدونها واجاب عنه صفي الدين الهندي بمنع ان الامة باسرها قد عقلت منه
ذلك من غير اعتبار تلك المقدمة قال وكيف يقال ذلك وفي الامة من ينكر ان يكون في كلام
الله تعالى مجاز ومنهم من ينكر ان يكون فيه زيادة لا معنى لها ولا يمكن حمل الاية على نفي المثل
الا بعد الاعتراف بهذين الاصلين بل القائلون بهذين الاصلين جاز ان فهموا منه نفي المثل على
سبيل الاستقلال وجاز ان فهموا ذلك منه بواسطة ما ذكرنا من المقدمة والثاني انه اذا كان
قد نفي مثل المثل والذات من جملة مثل المثل لزم ان يكون الذات منفية وهو اقوى الايرادين
واجاب بعضهم عن هذا بان الذات لما كانت ثابتة قطعا بالبرهان القاطع الخارجي نفي ما عداها
منفيا وذكر القرافي في الجواب بانه انما يلزم نفي الذات من جهة انها مثل فانها تفيد
المثلية اخص منها من حيث هي هي ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فهذا النفي حق
ولا يلزم نفي واجب الوجود ثم ان القرافي اعترض على هذا الجواب بما لا يطول ذكره والتحقيق
ان الجوابين خارجان عن صوب التحقيق واما الجواب الدقيق الذي ليس بعده شي ما قرره
غير مرة والدي اطال الله بقاه فقال تقدير الكلام ليس شي كمثله فشي اسم ليس وهو
المبتدا وكمثله الخبر والشي الذي هو موضوع قد نفي عنه المثل الذي هو محمول فهو منفي عنه
لا منفي فيكون ثابتا فلا يلزم ان تكون الذات المقدسة منفية وانما المنفي مثل مثلها
ولازمه نفي مثلها وكلا منهما منفي عنها والله اعلم العلاقة الحادية عشر النقصان
اي المجاز بالنقصان في اللفظ مثل قوله تعالى واسال القرية تقديره واسال اهل القرية اذ
القرية عبارة عن الابنية وهي لا تسال ولقائل ان يقول يحتمل ان يكون الله خلق في
القرية قدرة الكلام ويكون ذلك معجزة لذلك النبي ويبقى اللفظ على حقيقته لا يقال الاصل
عدم هذا الاحتمال لانا نقول هذا معارض بان الاصل عدم المجاز على ان هذا كله مفرع على
ان القرية اسم للابنية المجتمعة اما ان قلنا انها مشتركة بينها وبين الناس المجتمعين

اما باشتراك لفظي او معنوي فالاستدلال ساقط بالكلية ثم الذي يدل على ان القرية حقيقة
في الناس المجتمعين ايضا قوله تعالى وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وكم من قرية كانت املينا
لها وهي ظالمة وكم من قرية بطرت معيشتها ولان القرية مشتقة من القرء وهو الجمع
ومنه قريت الماء في الحوض اي جمعته ومنه القرا وهو الضيافة لاجتماع الناس لها وهذا
كله حركة البحث والنظر والاول هو المرتضى عند المراد سوال اهل القرية كيف والشافعي رضي
الله عنه قد نص عليه في الرسالة ونقله عن اهل العلم باللسان وسمى هذه الاية وامثالها الصنف
الذي يدل لفظه على باطنه دون ظاهره قال الشافعي قال الله جل ثناوه وهو يحكي قول
اخوة يوسف لابيهم ما شهدنا الا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين واسال القرية التي كنا
فيها والعير التي اقبلنا فيها وانا لصادقون فهذه الاية في معنى الايات قبلها لا يختلف اهل العلم
باللسان انهم انما يخاطبون اباهم بمسالة اهل القرية واهل العير لان القرية والعير
لا ينبئان عن صدقهم انتهى وههنا مباحث احدها ان العادين لهذين النوعين العاشر
والحادي عشر ذكروه في المجاز الافرادي وكيف يكون ذلك في مجاز النقصان والمجاز في
المفرد هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الاول والمحذوف لم يستعمل البتة والمجاز
بالزيادة كذلك لان الزايد لم يستعمل البتة في شيء وهذا السوال قد شاع وذاع واجاب
عنه والدي احسن الله اليه بان هذا اللفظ مستعمل في غير ما وضع له فصدق عليه
تعريف المجاز الافرادي قال وذلك لان قوله واسال القرية موضوع لسوال القرية
مستعمل في سوال اهلها فكان مجازا وليس هو مجازا في التركيب فان مجاز التركيب مثل قولك
انبت الربيع البقل لفظ مستعمل في موضوعه مقتضاه اسناد الانبات الى البقل
ولكنا علمنا بالعقل انه ليس كذلك وانما هو من الله تعالى فعلمنا انه مجاز عقلي ولم نرد
بقولنا المجاز بالزيادة والنقصان ان اللفظة الزايدة وحدها والناقصة وحدها
مجاز قال ومن تامل قول الامام في قوله تعالى واسال القرية وفي قوله تعالى ليس كمثله شيء فهم
ذلك ولا يقال انه حينئذ يصير مجازا في التركيب لانا لا نعني بمجاز التركيب الا اسناد الفعل
الى الفاعل وهو الذي يكون الاسناد فيه من جهة الموضوع اللغوي صحيحا وانما جاز
المجاز من جهة العقل حتى لو فرض هذا الكلام من كافر يعتقد حقيقته لم يكن مجازا وهذا
جواب يعضد ما قاله الامام عد المجاز بالزيادة والمجاز بالنقصان مع تغايرهما
وتقابلهما نوعا واحدا وبه اشعرت عبارة الكتاب وعليه جرى اتباع الامام الا الشيخ
صفي

صفي الدين الهندي فانه عدهما نوعين كسائر المحققين وقد يعتذر عن الامام بانه لما
كان مدار الامر في هذين المجازين على شيء واحد وهو ان يستفيد الكلمة حركة لاجل اثبات
مزيد مستغنى عنه او حذف شيء لا بد منه جعلا نوعا واحدا لان الكلمة تنقلب عن
حكم كان لها الى الحكم اخر لم يكن لها في الاصل وذلك كاف في وصفها بالمجاز كما انها
توصف بالمجاز لنقلها عن معناها الاصلي الى معنى اخر وبيان انتقالها عما كان لها
من الحكم الى غيره ان المثل في قوله تعالى ليس كمثله شيء اكتسى الجر بزيادة الكاف وكان
حكمه في الاصل النصب والجر فيه مجاز والقرية في قوله واسال القرية اكتسبت النصب
لاجل حذف المضاف واقامتها مقامه وكان واجبها في الاصل الجر فالنصب مجاز وقد
يلوح من هذا التقرير وجه عدها دون النوعين من مجاز الافراد ويقال المجاز انما وقع
في الجر والنصب بسبب الزيادة والنقصان ولكن هذا بعيد ومع الجواب المتقدم
لا يحتاج الى التشنيع بمثل هذه التخيلات قال والتعلق كالخلق للمخلوق
العلاقة الثانية عشر التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول واسم الفاعل ويدخل
فيه اقسام احدها اطلاق اسم المصدر على المفعول كقوله تعالى هذا خلق الله اي
مخلوق الله والاخر هذا خلق الله اي مخلوق الله كتاب كريم اي مكتوب وعلى ذكر هذا القسم اقتصر
في الكتاب وثانيها عكسه ومنه قوله تعالى بايكم المفتون اي الفتنة وهذا على راي
من يعد المصدر واما من يقول الباء زايدة والتقدير ايكم المفتون فلا يصح له التمثيل بهذه
وثالثها اطلاق اسم الفاعل على المفعول نحو ماء دافق اي مدفوق وعيشة راضية اي
مرضية ورابعها عكسه مثل قوله تعالى حجابا مستورا اي ساترا وقوله انه كان
وعده ماتيا اي اتيا وخامسها اطلاق المصدر على اسم الفاعل نحو قولهم رجل عدل اي
عادل وصوم اي صايم ومنهم من يقول التقدير ذو عدل وذو صوم فعلى هذا
يكون من مجاز الحذف لا مما نحن فيه وسادسها عكسه مثل قم قايما اي قياما
واسكت ساكتا اي سكوتا وقد نجز شرح ما اورده المصنف من العلاقات وهي
وان كانت اثني عشر علاقة فهي ايضا في الحقيقة اثنان وعشرون قسما لان
العلاقة السببية مشتملة على اربعة اقسام والمشابهة على قسمين كما تقدم والاستعداد
ايضا على قسمين لان المستعد للشيء تارة يكون ذلك الشيء قريبا منه كالاسكار بالنسبة

الى العقار في الذل وتارة تكون بعيدا كتسمية الطفل بالكاتب والعالم ولا خفاء ان القريب اولى من البعيد عند التعارض والتعلق على ستة اقسام واقرب العهد به وانتوصل الاقسام الى ستة وثلاثين فيقول الثالث والعشرون اسم اللازم على الملزوم عكس كالمس على الجماع والرابع والعشرون عكسه كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم اى يدل والدلالة لازم من لوازم الكلام الخامس والعشرون تسمية الحال باسم المحل كتسمية الخارج المستقذر بالغائط ومنه لا يفضض فوك اى اسنانك السادس والعشرون عكسه كقوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون اى في الجنة لانها محل رحمته السابع والعشرون تسمية البدل باسم المبدل مثل يأكلن كل ليلة اكافا اى ثمن اكاف الثامن والعشرون عكسه كتسمية الاداء بالقضاء في قوله تعالى فاذا قضيتم الصلاة اى اديتم التاسع والعشرون اطلاق المنكر وارادة المعين مثل انكم تهوا انفره عند من يقول كانت معينة الثلاثون عكسه مثل ادخلوا الباب سجدا عند من يزعم ان المامور به دخول اى باب كان الحادى والثلاثون اطلاق النكرة وارادة الجنس مثل علمت نفس ما قدمت واخرت الثاني والثلاثون اطلاق المعرف باللام وارادة الجنس مثل الرجل خير من المراة والدينار خير من الدرهم الثالث والثلاثون اطلاق اسم المقيد على المطلق كقول القاضي شريح اصبحت ونصف الناس على غضبان فانه اراد بالنصف البعض المطلق لا المقيد بالتعديل والتسوية ومنه قول الشاعر اذا مت كان الناس صنفان شامت واخر مثن بالذي كنت اصنع الرابع والثلاثون عكسه كقوله تعالى فتحرير رقبة من مثل انتهما ساعدا من يقول المراد بها رقبة مؤمنة وهذا غير اطلاق المنكر وارادة المعرف لان المطلق غير المنكر نعم قد يقال ان المطلق من حيث كونه جزأ للمقيد مذكور فيما تقدم من اطلاق الجزء على الكل الخامس والثلاثون اطلاق اسم آلة الشيء على الشيء كاطلاق اللسان على الكلام او الذكر كما في قوله تعالى واختلاف السنتكم وقوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الاخرين وكما يقال كتب العلم وكتب وقد يقال رجوع ذلك الى اطلاق اسم المحل على الحال والتحقيق انه غيره لان آلة الشيء كتسمية المريض ميتا في قوله صلى الله عليه وسلم اقرؤا على موتاكم يس ومنه انى ارانى اعصر خمرا وهذا لعله القسم الذي تقدم في كلام المصنف اعني مجاز الاستعداد لان المستعد للشيء قد لا يؤول اليه بل هو مستعد له ولغيره كما ان العصير قد لا يؤول الى الخمرية وان كان مستعدا لها ولغيرها واين

الحاجب

الحاجب عبر عن مجاز الاستعداد بتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه بدليل انه مثل بالخمر وذلك يوهم اتحاد القسمين وكذلك الامام فانه عبر بتسمية امكان الشيء باسم وجوده والحق افتراق القسمين والباطراد امعن نظره في جريان هذه الاقسام ونظر الى تفاوتها حصل على عدد كثير وفيما ذكرناه كفاية **قال** الرابعة المجاز بالذات لا يكون في الحرف لعدم الافادة والفعل والمشتق لانهما يتبعان الاصول والعلم لانه لم ينقل لعلاقة ش المجاز الواقع في الكلام قد يكون بالذات اى بالاصالة وقد يكون بالتبعية فالمجاز بالذات لا يدخل في اشياء احدها الحرف وذلك لان مفهومه غير مستقل بنفسه بل لا بد ان ينضم الى شيء اخر ليحصل الفائدة قال الامام فان ضم الى ما ينبغي ضمه اليه كان حقيقة والا فهو مجاز في التركيب لا في المفرد وقد اعترض عليه النقشواني بان الحرف مسمى في الجملة اذ ما ليس له مسمى فهو مهمل والكلام في اللفظ الموضوع واذا كان له مسمى واستعمل في موضوعه الاصلي كان حقيقة سواء كان الاستعمال عند ضمه الى غيره او عند عدم الضم فان الاستعمال اعم منها وقد ذكر في حد الحقيقة هذا القدر فكان حقيقة واما اذا استعمله في غير موضوعه لعلاقة كان مجازا من غير تفاوت قال واقرب مثال لذلك قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل فان الصلب مستعمل في موضوعه الاصلي وكذلك جذوع النخل ولم يقع المجاز الا في حرف في فانها للظرفية في الاصل واستعملت هنا لغير الظرفية قال وايضا لو لم يدخل المجاز في الحرف بالذات لما دخلت فيه الحقيقة بالذات ولو كان كذلك لما صح ما ذكره في باب تفسير الحروف وبيان الملازمة انه لو تعذر دخول المجاز لكون الحرف غير مستقل فهو كما لا يفيد المعنى المجازي بالاستقلال لا يفيد المعنى الحقيقي بالاستقلال فاذا اوجب ذلك عدم دخول المجاز في الحرف وحده اوجب عدم دخول الحقيقة فان قيل نقول ما الدليل على انه ان ضم الى ما لا ينبغي ضمه اليه يكون مجازا في التركيب لا في المفرد بل الجواز هذا الضم قرينة على مجاز الافراد وهذا كما نقول في لفظ الاسد اذا ضم الى ما ينبغي ضمه اليه بان يقول رايت اسدا يفترس فهو حقيقة وان ضم الى ما لا ينبغي بان يقول رايت اسدا يرمي بالنشاب صار ذلك قرينة دالة على انه اراد بلفظ الاسد معناه المجازي وهو المجاز في المفرد دون المركب هذا اخر كلام النقشواني وكله متجه حسن الثاني الافعال والمشتقات لانهما يتبعان اصولها واصل كل منها المصدر وقد اعترض عليه النقشواني بان قولكم هنا لا يدخل المجاز في الفعل الا بواسطة دخوله في المصدر ناقض قولكم اسم المشتق بعد

يعد زوال المشتق منه مجازا فاذا قال ان زيدا ضرب عمرا بعد انقضاء الضرب كان هذا مجازا
وليس المجاز في الاسامي اذ كل واحد منها مستعمل في موضوعه ولا في المصدر لان المصدر
لم يستعمل ههنا اصلا وما لم يستعمل اصلا يمتنع ان يقال استعمل مجازا او حقيقة وليس ايضا
مجازا في التركيب فتعين المجاز ههنا في الفعل فقد دخل في الفعل من غير دخوله في المصدر
قال وهكذا يرد هذا النقض في المشتقات هذا اعتراضه ولقائل ان يقول انما صح ان زيدا
ضرب عمرا مجازا والحالة هذه لانه يصح ان زيدا ذو ضرب لعمرو مجازا والحالة هذه فما يجوز
في الفعل الا وقد صح اطلاق المصدر مجازا وقوله ان المصدر لم يستعمل ولا يوصف
بحقيقة ولا مجاز قلنا صحة استعماله كافية في صحة دخول المجاز في الفعل وليس المدعى غير
ذلك اعني ان المجاز لا يدخل في الفعل الا بواسطة صحة دخوله في المصدر لا بواسطة
وقوع دخوله الثالث العلم لان الاعلام لم تنقل لعلاقة وشرط المجاز العلاقة
وهذا انما اذا كان العلم مرتجلا او منقولا لغير علاقة وان نقل لعلاقة كمن سمى ولده
بالمبارك لما ظنه فيه من البركة فكذلك بدليل انه لو كان مجازا لصح اطلاقه عند زوال
العلاقة وبهذا التقرير يعلم ان قول المصنف لانها لم تنقل لعلاقة غير كاف في الدليل
على مطلوبه بل كان الاحسن ان يقول لانه ان كان مرتجلا او منقولا لغير علاقة فواضح
والا فليصدق عليه مع زوالها وقد قال الغزالي ان المجاز يدخل في الاعلام الموضوعة
للصفة كالاسود والحارث دون الاعلام التي لم توضع الا للفرق بين الذوات وقد عرض
التفتازاني على قولهم ان المجاز لا يدخل في الاعلام بان القائل يقول جاءني تميم او قيس وهو
يريد طايفة من بني تميم وهذا مجاز لا حقيقة وتميم اسم علم فقد نظر والمجاز ان العلم انما هو
هؤلاء وتسمى المسمى بذلك العلم من التعلق وفي هذا الاعتراض نظر قال
الخامسة المجاز خلاف الاصل لاحتياجه الى الوضع الاول والمناسبة والنقل ولاخلاله
بالفهم ش الاصل تارة يطلق ويراد به الغالب وتارة يراد به الدليل وقد ادعى المصنف ان
المجاز خلاف الاصل اما بمعنى خلاف الغالب والخلاف في ذلك مع ابن جني حيث ادعى ان
المجاز غالب على اللغات او بالمعنى الثاني والغرض ان الاصل الحقيقة والمجاز على خلاف
الاصل فاذا دار اللفظ بين احتمال المجاز واحتمال الحقيقة فاحتمال الحقيقة ارجح لوجهين
احدهما ان المجاز يحتاج الى الوضع الاول والى العلاقة بعني المناسبة بين المعنيين
والى النقل الى المعنى الثاني والحقيقة محتاجة الى الاول فقط وما يتوقف على واحد
كان راجحا بالنسبة الى ما هو متوقف على امور متعددة وقد اهمل صاحب الكتاب ذكر
الاستعمال

الاستعمال لان الحقيقة والمجاز مشتركان في افتقارهما اليه والثاني ان الحقيقة لا تخل بالفهم وذلك
ظاهر والمجاز يخل بالفهم فيكون مرجوحا والدليل على انه يخل بالفهم وجهان احدهما ان اللفظ
اذا تجرد عن القرينة فلا جائز ان يحمل على المجاز لعدم القرينة ولا على الحقيقة والا لزم الترجيح بدون
مرجح اذ الحقيقة والمجاز متساويان على هذا التقدير والثاني ان الحمل على المجاز يتوقف على قرينة
تدل على انه المراد وقد تخفى هذه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع ارادة
المجاز او يحسب عليه الحال فيحمل على المجاز الذي ليس بمراد قال فان غلب كالطلاق
تساويا والاولى الحقيقة عند ابي حنيفة والمجاز عند ابي يوسف رحمهما الله ش ما تقدم من
رجحان الحقيقة على المجاز انما هو فيما اذا لم يعارض اصالته غلبة المجاز اما اذا غلب المجاز في
الاستعمال فقال ابو حنيفة الحقيقة اولى لان الحقيقة بحسب الاصل راجحة وكونها مرجوحة
امر عارض لا عبرة به وقال ابو يوسف المجاز اولى لكونه راجحا في الحال ومن الناس من
قال يحصل التعارض لان كل واحد راجح على الاخر من وجه فيتعادلان ولا يحمل على احدهما
الا بالنية وهذا ما اختاره المصنف وقال الهندي ذهب الى ذلك الشافعي وقد مثل المصنف
لذلك بالطلاق فانه حقيقة في ازالة القيد سواء كان عن نكاح ام ملك يمين ام غيرهما
وخصه العرف بازالة قيد النكاح ولذلك كان كناية في باب العتق محتاجا الى النية بخلاف الطلاق
هذا كلام المصنف وهو فيما اختاره من هذه المسالة وفيما مثل به متابع للامام في كتاب
المعالم فانه كذلك فعل ثم اورد على ما ذكره في الطلاق بانه يلزم ان لا ينصرف الى المجاز الراجح
الا بالنية وليس كذلك بدليل انه لو قال لزوجته انت طالق طلقت من غير نية واجاب
بان هذا غير لازم لانه اذا قال لمنكوحته انت طالق فان عنى بهذا اللفظ الحقيقة المرجوحة
وهو ازالة مطلق القيد وجب ان يزول مسمى القيد واذا زال هذا المسمى فقد زال القيد
المخصوص وان عنى به المجاز الراجح فقد زال قيد النكاح فلما كان يفيد الزوال على
التقديرين لم يشتغل بالنية هذا كلام الامام في المعالم وقد اعترض عليه ابن التلمساني بان
السؤال لازم اذ الكلام مفروض فيما اذا ذكره ولم ينو شيئا ولا خلاف انه يحمل على
الطلاق فقوله ان نوى وان نوى حايد عن السؤال وكذلك يعترض على الامام ايضا بانا
لا نسلم انه ان عنى بذلك الحقيقة المرجوحة يجب زوال مسمى القيد حتى يلزم زوال القيد
المخصوص وانما يجب ذلك ان لو كان المطلق في سياق الاثبات للعموم الشمولي وانما هو

عموم بدل فا داعي الحقيقة المرجوحة فاما اذا ارادوا حصول مطلق الحقيقة وهي اعم من
القيد المخصوص ولا يحمل عليه الا بدليل واعلم ان التمثيل بالطلاق من اصله فيه نظر متوقف
على تحرير محل النزاع في المسئلة وهو فيهم وقد حرره المتاخرون من كتب الحنفية فان
المرجع في المسئلة اليهم فيقول قالت الحنفية المجاز اقسام الاول ان يكون مرجوحا والثاني
ان يساوي الحقيقة في الاستعمال فلا ريب في تقدم الحقيقة في هذين القسمين ولا خلاف بين ابي
حنيفة وابي يوسف في ذلك وان حصل من بعض المصنفين في نقل الخلاف عنهما في القسم
الثاني فلا تعاضده والثالث ان تهجر الحقيقة بالكلية بحيث لا تراد في العرف فيقدم اتفاقا على تقدم
المجاز مثل من حلف لا ياكل من هذه النخلة فانه يحنث بثمرها لا بخشبها وان كان هو الحقيقة
لان المجاز حينئذ اما حقيقة شرعية كالصلاة او عرفية كالدابة وا داع فهذا يقول لا
يستقيم التمثيل بالطلاق لانه صار حقيقة عرفية او شرعية عامة في حل قيد النكاح وهاتان
الحقيقتان متقدمتان على الحقيقة اللغوية الرابع ان يكون المجاز راجحا والحقيقة تتعاهد
في بعض الاوقات نحو والله لا اشرب من هذا النهر فان شربه منه حقيقة في كرعه من النهر
بفيه واذا اغترف من الكوز فشرب فهو مجاز اذ شربه انما هو من الكوز لا من النهر وانما
المجاز هنا راجح متبادر الى الفهم وقد تراد الحقيقة فان كثيرا من الناس يكرع بفيه فهذا هو
محل النزاع **خاتمة** قد علمت ان الاصل في الاطلاق الحقيقة وقد يصرف اللفظ من حقيقته
الى مجازه لقرينة وفي مثل ما لو قال رهنت الخريطة ولم يتعرض لما فيها والخريطة لا تقصد رهنها
في مثل هذا الدين فهل يجعل رهنا لما في الخريطة وان كان مجاز القرينة الحالية فيه وجهان
قال السادس يعدل الى المجاز لثقل لفظ الحقيقة كالخنفقيق او حقارة
معناه كقضاء الحاجة او لبلاغة لفظ المجاز او عظم معناه كالمجلس او زيادة بيان
كالاسد ‌‌.. هذه المسئلة في السبب الداعي الى التكلم بالمجاز وهو وجوه احدها ان لا
يكون المعنى الذي عبر عنه بالمجاز لفظ حقيقي وثانيها ان لا يعرف المتكلم او المخاطب لفظه
الحقيقي وثالثها انه قد يكون معلوما لغير المخاطبين كما هو معلوم لهما والمجاز قد لا يكون
معلوما لغيرهما فيعبر عنه لئلا يطلع غيرهما على ذلك المعنى ورابعها ان الاخفاء وان
كان غير مطلوب له لكن قد يثقل لفظ الحقيقة على اللسان سوا كان ذلك المفرد ح روفه
او لتنافر تركيب او لثقل وزنه وقد ذكر في الكتاب من امثلة هذا القسم كالخنفقيق
بفتح الخا المعجمة واسكان النون وفتح الفا بعدها وكسر القاف بعدها يا اخر الحروف

ثم

١٠١

ثم قال وهو الداهية فلما كان اللفظ اعني الخنفقيق ثقيلا على اللسان لاجتماع هذه
الامور الثلاثة فيه اعني ثقل الحروف والوزن وتنافر التركيب حسن العدول عنه الى المجاز
بان يقول وقع فلان في موت وما اشبهه فان قلت اذا كان موضع الخنفقيق في
اللغة الداهية فلا يحسن العدول عنه الى المجاز مع وجود هذه اللفظة التي ليس فيها
شي من الاشيا الثلاثة قلت لعل المجاز هو العدول الى الداهية فان قلت هذا ينفيه
قول الجوهري وهو ما ذكره ان الخنفقيق هو الداهية والداهية ما يصيب الانسان
من نوب الدهر فان مقتضى هذا ان يكون كل واحد من لفظي الخنفقيق والداهية وا لا
على النائبة قلت لمعنى الداهية لفظان احدهما يدل عليها بالحقيقة وهو الخنفقيق
والثاني بالمجاز وهو الداهية ولعل قول الجوهري الخنفقيق الداهية معناه ان الخنفقيق
هو المعنى الذي يطلق عليه الداهية بطريق المجاز وخامسها ان يستحقر لفظ الحقيقة على ان
يتلفظ به لحقارة معناه كما يعبر بالغائط عن الخراءة وسادسها انه قد لا يصلح لفظ الحقيقة
للسجع والتجنيس وساير اصناف البديع او لاقامة الوزن والقافية بخلاف لفظ المجاز وهذا
مراد المصنف بقوله لبلاغة لفظ المجاز وسابعها ان التعبير بالمجاز قد يكون ادخل وابلغ
في المعنى كالمجلس العالي والجناب الشريف وما اشبه هذه الالفاظ فانها ابلغ من قولك
فلان وثامنها ان يكون لزيادة بيان حال المذكور مثل رايت اسدا فانه ابلغ في الدلالة
على الشجاعة من حكمت عليه بها من قولك رايت انسانا كالاسد شجاعة وتاسعها
ان المجاز قد يكون ادخل في التحقير وعاشرها ان يكون المجاز اعرف من الحقيقة ولم يذكر
في الكتاب من هذه الوجوه غير الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن
قال السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا كما في الوضع
الاول والاعلام وقد يكون حقيقة ومجازا باصطلاحين كالدابة .. اللفظ قد لا
يكون حقيقة ولا مجازا لغويا وقد يكون حقيقة ومجازا اما الاول فمنه الوضع اللفظ
في اول الوضع قبل استعماله فيما وضع له او في غيره ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرط
تحقق كل واحد من الحقيقة والمجاز الاستعمال كما تقدم في تعريفهما فحيث انتفى الاستعمال
انتفيا ومنه الاعلام المتجددة بالنسبة الى مسمياتها فانها ايضا ليست بحقيقة
لان مستعملها لم يستعملها فيما وضعت له اما انه اخترعها من غير سبق
وضع كما في الاعلام المرتجلة او نقلها عما وضعت له كالمنقولة وليست بمجاز لانها
لم تنقل لعلاقة كما مر في المسئلة الرابعة وقد ظهر ان المراد بالاعلام هنا الاعلام

المجرده دون الموضوعه بوضع اهل اللغه فانها حقايق لغويه لا سيما الاجناس
وعلى هذا لا فرق في ذلك بين الاعلام المنقوله والمرتجله على خلاف ما ظن الجاربردي شارح
الكتاب حيث قال الذي يدور في خلدي ان المراد الاعلام المنقوله واما الثاني وهو ان
اللفظ قد يكون حقيقه ومجازا فذلك بالنسبه الى معنى لكل ما دب على الارض داخصه
العرف العام او الشرع ببعض انواعه كان ذلك اللفظ بالنسبه الى ذلك المعنى العام حقيقه
لغويه ومجازا عرفيا وشرعيا وبالنسبه الى ذلك النوع بالعكس ومن هذا يعرف
ان الحقيقه قد تصير مجازا وبالعكس واما بالنسبه الى معنى واحد باعتبار واحد فذلك
ممتنع لاستحاله النفي للجمع والاثبات **قال** الثامنه علامه الحقيقه
سبق الفهم والعرا عن القرينه ؛؛ اعلم ان الفرق بين الحقيقه والمجاز اما ان يقع بالتنصيص
او الاستدلال اما التنصيص فمن وجهين احدهما ان يقول الواضع هذا حقيقه
وذاك مجازا او يقول ذلك ائمه اللغه قال الهندي كان الظاهر انهم لم يقولوا ذلك الا
عن نقل والثاني ان يقول الواضع هذا حقيقه او هذا مجاز فيثبت بهذا احدهما وهو ما
نص عليه وزاد الامام ثالثا وهو ان يذكروا خواصهما وفيه نظر فانه يندرج في قسم
الاستدلال ولا يعد من التنصيص واما الاستدلال فبالعلامات وهذا القسم هو الذي
ذكره المصنف وذكر فيه لكل من الحقيقه والمجاز علامتين العلامه الاولى من علامتي الحقيقه
تبادر الذهن الى فهم المعنى من غير قرينه فان قلت ما ذكرتم منقوض طردا وعكسا
اما الطرد فلان المجاز المنقول والمجاز الراجح مما يتبادر معنى كل منهما المجازي من غير قرينه
دون حقيقتيهما واما العكس فلان المشترك حقيقه في مدلولاته مع عدم تبادر شي منها
الى الفهم قلت اما المنقول فغير وارد لان المنقول اليه انما يتبادر لانه حقيقه فيه
وكونه مجازا فيه ايضا لا ينافي كونه حقيقه فيه لما عرفت من ان اللفظ الواحد قد يكون
حقيقه ومجازا واما عدم تبادر الحقيقه الاصليه فلصيرورتها الان مجازا عرفيا واما
المجاز الراجح فقال صفي الدين الهندي هو نادر والنادر في الاغلب يلحق بالحقيقه وتخلف
المدلول عن الدليل الظني لا يقدح فيه الا ترى ان الغيم الرطب في الشتاء دليل وجود المطر
وتخلفه في بعض الاوقات لا يقدح في كونه دليلا عليه لا سيما في المباحث اللغويه
والامارات الاعرابيه واما اللفظ المشترك فاحسن ما يجاب به عنه ان التعريف
بالعلامه لا يشترط فيه الانعكاس والعلامه الثانيه العرا عن القرينه يعني انا اذا
سمعنا

سمعنا اهل اللغه يعبرون عن معنى واحد بعبارتين ويستعملون احدهما بالقرينه دون
الاخرى فنعرف ان اللفظ حقيقه في المستعمله بدون القرينه لانه لولا استقرار
انفهم على تعين ذلك اللفظ لذلك المعنى بالوضع لم يقتصر واعليه عاده ؛؛
قال وعلامه المجاز الاطلاق على المستحيل مثل واسئل القريه والاستعمال
في المنسي كالدابه للحمار ؛؛ العلامه الاولى من علامتي المجاز اطلاق اللفظ على ما يستحيل
تعلقه به اذ الاستحاله تقتضي انه غير موضوع له فيكون مجازا ومثل في
الكتاب له بقوله تعالى واسئل القريه لانه لما علم امتناع سؤال الابنيه المجتمعه
المسماه بالقريه علم انه مجاز والتقدير واسئل اهل القريه وفي هذا المثال من النظر
ما قدمته العلامه الثانيه ان يستعمل اللفظ في المعنى المنسي بان يكون موضوعا لمعنى
له افراد فيترك اهل العرف استعماله في بعض تلك الافراد بحيث يصير ذلك البعض
منسيا ثم يستعمل اللفظ في ذلك المعنى المنسي فيكون ذلك مجازا عرفيا مثال ذلك
لفظ الدابه فانه موضوع لكل ما يدب على الارض فيترك اهل بعض اهل البلدان
استعمالها في الحمار بحيث نسي فاطلاقها عليه عندهم مجازا واعلم ان اطلاقها على غير
المنسي مجاز لغوي لان قصرها على الحمار ببلاد مصر وعلى الفرس بالعراق وضع على غير
الوضع الاول كما ذكروه وقد يقال ان استعملها المتكلم ملاحظا للوضع الاول
كان حقيقه والا مجازا فالوضع الثاني لا يخرج الاول عما وضع له **قال**
الفصل السابع في تعارض ما يخل بالفهم وهو الاشتراك والنقل والمجاز
والاضمار والتخصيص وذلك على عشره اوجه ؛؛ الاحوال اللفظيه المخله بالافهام
الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص واعلم ان التعارض بين هذه الاحتمالات
الخمسه يقع على عشره اوجه فقد اشتمل كلامنا هذا على والاولى ان هذه الخمسه
مخله بالافهام وبيان ذلك انه على تقدير الاشتراك يحتمل ان يكون المراد غير ما يعينه
وعلى تقدير النقل يحتمل ان يكون المراد المنقول عنه وعلى تقدير المجاز يحتمل ان يكون
المراد الحقيقه وكذلك على تقدير الاضمار والتخصيص والثاني ان لا يخل بالفهم من الالفاظ
سواها وثالثها حصر الخلاف في هذه الاقسام بالدوران وذلك بان يقال كلما وجد
احد هذه الخمسه حصل الاخلال لما ذكرناه وكلما انتفت الخمسه انتفى الاخلال لان

لان مع زوال الاشتراك والنقل يكون اللفظ حقيقة واحدة ومع انتفاء
المجاز والاضمار يكون المراد به كل الحقيقة ومع زوال التخصيص يكون المراد كلها هذه
طريقة تدل على الحصر وللامام طريقة اخرى وهو الترديد الدائر بين النفي والاثبات
وذلك ان يقول اذا لم يفهم المعنى من اللفظ لا يخلو اما ان يكون لاحتمال معنى اخر داخل في
مفهوم اللفظ او خارج عنه ان كان الاول فهو احتمال التخصيص وان كان الثاني فاما ان
يكون لاحتمال معنى اخر حقيقة اخرى اولا والاول ان كان مسبوقا بوضع اخر فهو
احتمال النقل والا فاحتمال الاشتراك والثاني ان المصير اليه لضرورة لفظية فهو احتمال
الاضمار والا فاحتمال المجاز والثالثة ان التعارض بينها على عشرة اوجه وبيانها انما
يقع التعارض بين الاشتراك وبين الاربعة الباقية ثم بين النقل وبين الثلاثة الباقية ثم بين
المجاز وبين الوجهين الباقيين ثم بين الاضمار والتخصيص فكان المجموع عشرة واعلم ان هذه
الدعاوى غير محررة والاعتراض عليها من وجوه احدها انه ان اريد انه اذا انتفت الخمسة
حصل الظن بالمدلول لا الجزم فليس بصحيح فان الظن حاصل مع الاحتمالات وان اريد
ان الخمسة تخل بالجزم بالمدلول لا بظنه فمقبول لا يلزم من انتفاء الخمسة انتفاء الاحتمال
وحصول الجزم كيف وقد ذكر الامام ان الادلة السمعية لا تفيد اليقين الا بنفي عشرة
اوجه احتمالات وذكر هذه الخمسة مع التقديم والتاخير والناسخ والمعارض العقلي وتغير
الاعراب ومعلوم ان هذه العشرة انما تخل باليقين لا بالظن فكان حقه ان يذكر ههنا
العشرة بعينها فالحصر في الخمسة باطل فان قلت لعل المراد ان انتفاء الخمسة يحصل
غلبة الظن وتلك رتبة متوسطة بين اليقين واصل الظن قلت هذه الغلبة
لا ضابط لها وغلبة الظن لا تخرج عن باب الظن فان الظنون تتفاوت وهي مشتركة
في مشرع واحد والثاني ان ما ذكر من انه اذا انتفى المجاز والاضمار بقي اللفظ مستعملا
فيما وضع له وليس كذلك اذا وجد احدهما لا يكون اللفظ مستعملا لان الاضمار على
قسمين احدهما ما يوجب مجازا في اللفظ مثل واسال القرية فان اضمار الاهل هو الذي صير
اسناد السؤال في الظاهر الى القرية مجازا الثاني وهو ما لا يوجب مجازا في اللفظ
كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الاية فاذا
اضمرنا فيها محدثين لا يحدث في اللفظ مجاز وكذلك قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر

فعدة

فعدة من ايام اخر فاذا اضمرنا فافطر ثم لا يتجدد في اللفظ مجاز الثالث ان الكلام في
هذه المحتملات ان كان في مطلقاتها واجناسها دون انواعها واشخاصها فلا ينبغي
ان يذكر الاضمار ولا التخصيص لانهما نوعان للمجاز فيندرجان تحت مطلقه كما اندرجت
انواع النقل تحت مطلقه وعلى هذا تكون الاحتمالات المخلة ثلاثة فقط وان كان الكلام في
انواعها دون مطلقاتها واجناسها فلا تنحصر في خمسة لان انواع المجاز متعددة
كما سبق وقد ذكر فيها اثنى عشر نوعا وانواع النقل ثلاثة فهذه خمسة عشر في
اثنين منها فعلم ان الحصر في الخمسة فاسد الرابع ان جملة الاحتمالات المخلة بالفهم
النسخ لان السامع اذا جوز على حكم اللفظ انه منسوخ لم يجزم بثبوته ولم يذكره مع
الخمسة والامام ذكره بعد ذلك وزعم انه مندرج في التخصيص فلذلك لم يفرده
بالذكر وتبعه المصنف في ذلك وهذا لا يستقيم لا على اصله ولا على الحق في نفس الامر
فان اصله ان صيغة الامر للقدر المشترك بين المرة والتكرار فلا عموم في الازمان واما على
الحق في نفس الامر فلانا اذا اسندنا الاوامر لاحدها اقتضى بصيغتها فعل المامور ابدا
فكان الاحسن ان يعد النسخ وقد نظم بعضهم بيتين في هذه الاقسام وذكر النسخ فقال
تجوز ثم اضمار وبعدهما نقل تلاه اشتراك فهو يخلفه وارجح الكل تخصيص
واخرهم نسخ فما بعده قسم يخلفه **قال** الاول النقل اولى من الاشتراك
لافراده في الحالين كالزكاة ش شرع في ذكر الوجوه العشرة على الترتيب المذكور فيقول
النقل اولى من الاشتراك لان المنقول مدلوله مفرد في الحالين اي قبل النقل وبعده اما قبل
النقل فلان مدلوله المنقول عنه وهو اللغوي واما بعده فلان مدلوله المنقول اليه وهو
الشرعي او العرفي واذا كان مدلوله مفردا لم يمتنع العمل به واما المشترك فمدلوله متعدد
في كل وقت فيكون كالمجمل لا العمل به الا بقرينة اللهم الا ان يقال يحمل على معنييه وما
لا يمتنع العمل به اولى من عكسه مثال ذلك لفظ الزكاة فانه يحتمل ان يكون مشتركا بين
النما والقدر المخرج من النصاب وان يكون موضوعا للنما فقط ثم نقله الشرع الى القدر المخرج
من النصاب فاذا تعارضا فالنقل اولى لما ذكرناه ومن امثلته ان يقول الشافعي الفاتحة ركن
في الصلاة لقوله صلى الله عليه وسلم كل صلاة لم يقرا فيها بام القران فهي خداج ولفظ الصلاة
في عرف الشرع منقول للعبادة المخصوصة فوجب ان تكون الفاتحة ركنا فيقول الحنفي مذهب

القاضي ان الشرع لم ينقل شيئا من الالفاظ بل الصلاة مشتركة بين الدعاء وبين المتابعة ومنه
سمي الثاني من حلبة السباق مصليا لكونه تابعا لصلوي الدابة وسميت هذه الصلاة تابعا
صلاة لما فيها من المتابعة للائمة غالبا واذا كانت مشتركة كانت مجملة فسقط الاستدلال
بها حتى يبين الخصم رجحان اللفظ في احدهما فنقول جعلها منقولة الى العبادة المخصوصة
اولى من الاشتراك لما تقرر ومنها ان يقول الشافعي الكلب نجس لقوله صلى الله عليه وسلم
طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا والطهارة في عرف الشرع منقولة
الى ازالة الحدث والخبث ولا حدث فتعين الخبث فيقول المالكي لفظ الطهارة مشترك في
اللغة بين ازالة الاقذار وبين الغسل على وجه التقرب الى الله تعالى لانه مستعمل فيهما حقيقة
اجماعا والاصل عدم التغيير والتقرب الى الله تعالى كان معلوما لهم لقوله تعالى ما نعبدهم
الا ليقربونا الى الله زلفى والمشترك مجمل فيسقط الاستدلال به حتى يبين الخصم الرجحان
فنقول جعله منقولا الى العبادة المخصوصة اولى من الاشتراك لما مر قال
الثاني المجاز خير منه لكثرته واعمال اللفظ مع القرينة ودونها كالكرة المجاز اولى من
الاشتراك لوجهين احدهما انه اكثر في اللغة والاكثرية دليل الرجحان والثاني انه على تقدير
المجاز ان كان اللفظ مع القرينة وجب حمله على المجاز وان كان مجردا عنها وجب حمله
على الحقيقة فهو معمول به على التقديرين بخلاف الاشتراك فان اللفظ المشترك اذا تجرد
عن القرينة وجب التوقف على المختار عندهم وان عمل به عند البعض احتياطا فليس العمل
للاحتياط كالعمل مع [illegible] ومن امثلة الفصل قولنا موطوءة الاب بالزنا تحل للابن
نكاحها لقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وهذه طابت للابن فان قيل هذا معارض
لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء والنكاح حقيقة في الوطء قلنا بل هو حقيقة
في العقد لقوله تعالى فانكحوا الايامى منكم وغيرها من الايات واذا كان حقيقة في العقد لا
يكون حقيقة في الوطء والا لزم الاشتراك فان قيل لولا ذلك لزم المجاز قلنا المجاز خير
من الاشتراك لما ذكرناه ومنها قوله لا يجوز الوضوء بالنبيذ لان الله تعالى نص على سببية
الماء فوجب حصر السببية فيه عملا بالاصل الباء للسببية غيره واعلم ان الله تعالى نص على
سببية الماء لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الذي يتطهر به كالحنوط الذي
والسعوط الذي يتحنط به ويتسعط به فيقول الحنفي الاصل في فعول ان يكون تابعا
لفاعل في القصور والتعدية وفاعل قاصر فطهور مثله فلو كان هاهنا الذي يتطهر به لزم
الاشتراك

تكرار

١٠٢

الاشتراك على ما يقوله وعلى ما يقوله يكون صيغته هنا مجازا فانه لا تكرار في طاهرية
ما السماء والمجاز اولى من الاشتراك لما مر فنقول هذا الترجيح مدفوع بقوله تعالى ليطهركم
به والباء للسببية فيدل على ان المراد الذي يفعل به التطهير قال الثالث
الاضمار خير منه لان احتياجه الى القرينة في صورة واحتياج الاشتراك اليها في صورتين
الاضمار اولى من الاشتراك لانه لا يحتاج الى القرينة الا في صورة واحدة وهي صورة ارادة
المعنى الاضماري بخلاف المشترك فانه مفتقر الى القرينة في جميع صوره ارادة المعنى اذ ليس
البعض فيه اولى من البعض وفي بعض نسخ الكتاب بعد قوله في صورتين مثل واسال القرية
اي ان لفظ القرية يحتمل ان يكون منقولا بالاشتراك على الاهل والابنية ويحتمل ان يكون
حقيقة في الابنية فقط والاهل مضمر فيقول المناظر الاضمار اولى لما قلناه ومن امثلته
قولنا لا يجوز للاب ان يتزوج جارية ابنه لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الى قوله
وحلائل ابنائكم وجارية الابن حليلة له لان الحليلة فعيلة من الحل وهي المراة التي يحل وطؤها
والجارية المملوكة للابن كذلك فتكون حليلة له واذا كانت حليلة للابن اندرجت تحت الاية
فتكون محرمة على الاب فيقول الحنفي حليلة الرجل هي المراة التي تحل له بالنكاح وهي الزوجة
ودليله النقل قال الجوهري الحليلة الزوجة فنقول لا نسلم ان اطلاق الحليلة على الزوجة بطريق
الحقيقة فان قلت الاصل في الاطلاق الحقيقة قلت نعم لكن لو جعلناه حقيقة فيما
ذكرتم فاما ان يكون حقيقة فيما ذكرنا ايضا او مجازا فيه والثاني باطل لانه يلزم منه ترجيح
الاستعمال في دلالته على الحقيقة على الاشتقاق في دلالته عليها وذلك لان الظاهر ان الجوهري
انما اخذ ان الحليلة هي الزوجة من استعمال العرب والاستعمال اعم من ان يكون على سبيل الحقيقة
او المجاز ويحرز لنا بالاشتقاق ولفظ الحليلة المقتضي لما هو اعم من الزوجة فلكان ارجح
لبعد الخطأ فيه والاول ايضا باطل لانه يلزم منه الاشتراك فان قيل لو لم يكن مشتركا
بل كان حقيقة فيما ذكرتم مجازا فيما ذكرنا لزم الاضمار لان جارية الابن لا تحرم على
الاب على التابيد بالاجماع بل ما دامت مملوكة والاية انما سيقت لبيان المحرمات على التابيد
فلا بد من اضمار ما يصح به تحريم جارية الابن لا على التابيد لجواز ان يقال وحلائل ابنائكم
بالنكاح وبملك اليمين ما دامت حليلتهم والاضمار ايضا خلاف الاصل فوقع التعارض
بين الاشتراك والاضمار قلنا الاضمار اولى ومنها قولنا الفاتحة واجبة في صلاة
الجنازة لقوله صلى الله عليه وسلم كل صلاة لم يقرا فيها بام القران فهي خداج وهذه

صلاة فوجبت الفاتحة فيها قال الخصم لفظ الصلاة مفهوم مشترك في عرف الشرع لاطلاقه
على ما لا ركوع فيه ولا سجود كالجنازة وعلى ما لا تكبير فيه ولا سلام كالطواف وعلى ما لا
قيام فيه كصلاة المريض وليس بينها قدر مشترك فجعل اللفظة حقيقة فيه فيكون
مشتركا مجملا فسقط الاستدلال به قلنا المشترك عندنا يحمل على جميع مسمياته عند
عدم القرينة فيندرج صلاة الجنازة تحت عمومه فان قلت وجب جعل اللفظ غير منقول
حذرا من الاشتراك ويكون اضمار تقديره كل صلاة من الصلوات الخمس لم يقرأ فيها بام القرآن
ويكون اطلاق لفظ الصلاة على الصلوات الخمس مجازا لغويا والاضمار اولى من الاشتراك
فنقول هذا الترجيح مدفوع بالقياس على الصلوات الخمس **قال** الرابع التخصيص
خير لانه من المجاز كما سياتي مثل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فانه مشترك او مختص بالعقد
وخص عنه الفاسد ش التخصيص خير من الاشتراك لان التخصيص خير من المجاز والمجاز خير
من الاشتراك ينتج ما ادعيناه اما الصغرى فلما يأتي ان شاء الله واما الكبرى فلما مر مثاله
ان يقول الحنفي موطوءة الاب بالزنا محرمة على الابن لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
وهو حقيقة في الوطء فنقول بل هو حقيقة في العقد لما قررناه في قوله تعالى وانكحوا
الايامى منكم واذا ثبت انه موضوع للعقد فلم يبق الا ان يكون مشتركا بين العقد والوطء
او يكون مختصا بالعقد وخص عنه الفاسد حتى اذا نكح الاب نكاحا فاسدا فللابن
ان ينكح تلك الموطوءة بالوطء الفاسد والتخصيص اولى من الاشتراك **قال**
الخامس المجاز خير من النقل لعدم استلزامه نسخ الاول كالصلاة ش المجاز خير من النقل
لان النقل يستلزم منه نسخ الاول مثاله الصلاة فان المعتزلة ادعت انها منقولة الى الافعال
الخاصة وجمهور الاصحاب قالوا انها مجاز لغوي اشتهر فمذهبهم اولى لان المجاز
اولى من النقل ومن امثلته ان يقول المالكي يجزئ رمضان كله بنية واحدة من اوله
لقوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وجه الاحتجاج ان الصيام
منقول عن اصل الامساك الى الامساك المخصوص والمعرف بال يفيد العموم واستغراق
الصوم الى الابد ورمضان من جملة ذلك فيكون مفهوم ذلك ان من بيت كان له الصوم
وهذا قد بيت فيقول الشافعي لا نسلم انه منقول بل مجاز في امساك جزء من الليل قبل
الفجر ويكون من مجاز التعبير بالاعم عن الاخص فان الشرع لم يصرح بتبييت النية وانما
صرح بتبييت الصوم وما ذكرناه محمل صالح له والمجاز اولى من النقل **قال**
السادس الاضمار خير منه لانه مثل المجاز لقوله تعالى وحرم الربا فان الاخذ
مضمر

مضمر والربا نقل الى العقد ش الاضمار اولى من النقل لان الاضمار مساو للمجاز لما سيأتي ان شاء الله
والمجاز اولى من النقل لما مر ومثاله قوله تعالى وحرم الربا فان الربا هو الزيادة والزيادة
نفسها لا توصف بحل ولا حرمة فلا بد من تأويل فالشافعي يضمر الاخذ وقال التقدير
حرم اخذ الربا فاذا توافق البائع والمشتري على اسقاط الزيادة صح وقالت طائفة الربا
نقل الى العقد المشتمل على الزيادة وذكر لقرينة قوله واحل الله البيع واذن المنهي عنه
نفس العقد سواء اتفقا على حط الربا ام لا فالاول اولى من النقل **قال**
السابع التخصيص اولى لما تقدم مثل واحل الله البيع فانه المبادلة مطلقا وخص
الفاسد او نقل الى المستجمع لشرائط الصحة ش التخصيص اولى من النقل لان التخصيص
خير من المجاز لما سيأتي ان شاء الله والمجاز خير من النقل لما مر والخير من الخير خير مثاله
قوله تعالى واحل الله البيع فمن قال البيع موضوع للمبادلة مطلقا وخص عنه
الفاسد لكونه غير حلال ومن قال بل نقل الى المعاوضة المشتملة على الاركان والشرائط
فالاول اولى لان التخصيص اولى ومن امثلته ان يقول المالكي يلزم الظهار من الامة
وام الولد لقوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم الاية وهما من جملة النساء فان قال
الشافعي لفظ النساء صار منقولا في العرف للحرائر فوجب ان لا يتناول محل النزاع ولو لم
يكن منقولا للزم ان يكون مخصصا بدون المحارم فانهن من نسائهم ولا يلزمهم فيهن ظهار
كان للمالكي ان يقول اذا تعارض النقل والتخصيص فالتخصيص اولى **قال**
الثامن الاضمار مثل المجاز لاستوائهما في القرينة مثل هذا ابني ش الاضمار مثل المجاز فلا يترجح
احدهما على الاخر الا بدليل من خارج وانما قلنا انهما سيان لاستوائهما في الاحتياج الى القرينة
واحتمال خفائها وهذا ما جزم به في الكتاب تبعا للامام في المحصول وقال الامام في المعالم
يترجح المجاز لكثرته وهذا ما اختاره صفي الدين الهندي وقيل بالعكس قوله مثل هذا
ابني اعلم ان هذا المثال لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل والذي عندي في تقريره ان القائل لعبده
هذا ابني والعبد لا يمكن ان يكون ابنه اما لكونه مشهور النسب من غيره او لكونه اكبر سنا
منه فها هنا قد انتفت الحقيقة وبقي اللفظ دائرا بين مجازي الاضمار والمجاز اذ يحتمل ان يكون
المراد مثل ابني في الحنو وانه ابني مجازا لذلك واما انه هل يترتب على هذا عتق او لا يترتب
فليس من وظيفة الاصولي التعرض له ولا اراده المصنف وقد حكى الاصحاب وجهين فيما
اذا كان مشهور النسب من غيره واستلحقه هل يعتق لكونه اقر بالبنوة التي لازمها
العتق فيؤاخذ باللازم وان بطل الملزوم ولكن ليس ماخذ الوجهين الاضمار والمجاز لكنه

وهو انما اراد باللفظ حقيقته ولكن لم يسمع منه وكذا لو قال لاحد الوارثين فلانه حيا

ممّا هل الحكم بعينها وجهان وليس ماخذهما تجاذب الاضمار والتخصيص بل شي غيره وقد

نبهنا على ذلك لئلا يغتر به مغتر واما كما ذكره الرافعي في الركن الاول من الباب الثاني في

اركان الطلاق عن فتاوى القفال من انه لو قال لامراته يا بنتي وقعت الفرقة بينهما عند احتمال السن

كما لو قال لعبده او امته واحتمال النواوي انه لا تقع بمجرد ذلك لانه يذكر في العادة للاستيناس

والتحنن فهذه المسلة غير المسلة التي نحن فيها وهي قوله هذا ابني والفرق واضح بينهما وهو ما

ذكره النواوي من ان يا بنتي يذكر في العادة للاستيناس والتحنن وهذا ابني ليس كذلك

نعم وصح ان مسلة هذا ابني على الوجه المذكور غير معروفة في المذهب فافهم ذلك ونظيرها

ما لو قال اوصيت لزيد بنصيب ابني وقد اختلف الاصحاب في ان الوصية هل تبطل او تحمل

على مثل نصيب ابنه ومن امثلته تعارض المجاز والاضمار ان يقول الشافعي يجوز قتل الرهبان

في الحرب لدخولهم في عموم قوله اقتلوا المشركين فان قال المالكي يلزم على ما ذكرته ان يكون

لفظ المشرك مجازا اذ المشرك من جعل الشريك وهذا يصدق على من اشرك الزرع والعقار

ويكون قد عبر بلفظ المشرك على الكافر بالشرك تعبيرا عن الاخص بلفظ الاعم بل ينبغي

ان يكون في الاية اضمار تقديره اقتلوا محاربة المشركين صونا له عن المجاز به ولا يندرج صومعة

الراهب حينئذ كان للشافعي ان يقول المجاز اولى وبحيادة ان اطراف الكلام ومنها ان

يقول الشافعي النية شرط في الوضوء للصلاة لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى

الصلاة فاغسلوا وجوهكم الاية وجه التمسك انه تعالى امر بغسل الاعضا المذكورة

لاجل الصلاة لانه امر بالغسل لاجل اراده الصلاة لان المراد من القيام الى الصلاة ارادة

الصلاة باتفاق المفسرين والامر بالفعل بشرط ارادة فعل اخر يكون امرا بالفعل

لاجل الفعل الاخر كما في قولهم اذا دخلت على الخليفة فتادب اي لاجل الدخول عليه ومنه

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة اي لاجل

نجواكم فعلم انه امر بغسل الاعضا لاجل الصلاة وجوبا ولا نعني باشتراط النية سوى

وجوب غسل الاعضا الاربعة لاجل الصلاة فان قال نعم ولكن لو حملناه على الوجوب لزم

اضمار الحدث لان الوضو لا يجب الا على المحدث ولو حملناه على الندب لم يلزم الاضمار وانما

يلزم المجاز في لفظ الامر قلنا الاضمار اولى وهو منقول هنا عن عكرمة وابن مسعود

ويقع النظر بينهما ومنها اذا خاف الرجل من امراته النشوز ولكنه لم يتكرر

ولم يظهر اضرارها عليه فله مع الوعظ ان يهجرها في المضجع وفي ضربها وجهان

ويح

١١٥ ويح الشيخ ابو حامد والمحاملي انه لا يجوز وقال ابن الصباغ والشيخ ابو اسحق الشيرازي

الى الجواز واختاره النواوي والماخذ قوله تعالى واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن

واهجروهن في المضاجع واضربوهن فمن قال بالاول قال في الاية اضمار والمعنى واللاتي

تخافون نشوزهن فعظوهن فان نشزن فاهجروهن في المضاجع فان اصررن فاضربوهن

ومن قال بالثاني قال الخوف بمعنى العلم مجازا كما في قوله تعالى فمن خاف من موص جنفا

اي علم فتعارض المجاز والاضمار **قال** التاسع التخصيص خير لان الباقي متعين

والمجاز ربما لم يتعين مثل ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فان المراد التلفظ وخص النسيان

او الذبح ش التخصيص اولى من المجاز لان الباقي من افراد العام بعد التخصيص متعين بخلاف

المجاز فانه ربما لا يتعين لان اللفظ وضع ليدل على المعنى الحقيقي فاذا انتفى بقرينة صرف

اللفظ الى المجاز الى تامل لاحتمال تعدد المجازات فلا نقل اللفظ لا يصرف عن الحقيقة الا بقرينة

وتلك القرينة تهدي الى المجاز فان التامل بعد القرينة لانا نقول قد تجيء القرينة لصرف اللفظ

عن ظاهره من غير تعرض الى تبيين المقصود مثال تعارض التخصيص والمجاز قول الحنفي

متروك التسمية عمدا لا تحل لقوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق اي

ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه يتلفظ عليه باسم الله وقول الشافعي المراد بذكر الله

تعالى هو الذبح مجازا لان الذبح غالبا لا يخلو عن التسمية فيكون نهيا عن اكل غير المذبوح لانه

لولا ذلك واولناه كما قلتم للزم تخصيص اللفظ اذ سلمتم ان ذبيحة الناسي حلال فللحنفي

ان يقول التخصيص خير من المجاز ومن امثلته ايضا ان يقول الشافعي العمرة فرض لقوله

تعالى واتموا الحج والعمرة لله ظاهر الامر الوجوب فيقول المالكي تخصيص النص بالحج والعمرة

المشروع فيهما لان استعمال الاتمام في الابتدا مجاز والتخصيص اولى من المجاز وللشافعي بعد

هذا ان يقول هذا الترجيح معارض بانهما قد استويا في السياق فوجب ان يستويا في

الحكم والحج واجب اجماعا فيجب ان يكون الاخر عملا بالاصل المستوي بينهما **قال**

العاشر التخصيص خير من الاضمار اي كما مر مثل ولكم في القصاص حياة ش التخصيص

خير من الاضمار لان التخصيص خير من المجاز والمجاز مساو للاضمار والاولى من المساوي

اولى مثاله قوله تعالى ولكم في القصاص حياة فان الائمة اختلفوا فيه فقال منهم قايل

الخطاب عام اختص بالورثة لانهم اذا اقتصوا حصلت لهم الحياة بدفع شر هذا القاتل

الذي صار عدوا لهم وقال قايل هو عام والمشروعية مضمرة اي ولكم في مشروعية

القصاص حياة وذلك لان الناس اذا علموا ان القصاص مشروع كان ادعى لاندفاع

القتل ما بينهم لان من هم بالقتل واستحضر انه يقتص منه انكف عن القتل غالبا واعلم ان هذا
التأويل الثاني هو الصحيح وان كان الاول مرجحا من جهة اولوية التخصيص وكذلك ما اوردناه
من هذا الفصل في الامثلة وانما غيرنا كيفية عليه بالترجيح الامر جهة ما اوردناه له
مثالا ولا يشترط ان يكون مرجوحا من وجه اخر هو اقوى او مساو ولذلك ذكرنا
في بعض الامثلة ان الترجيح يندفع بالامر الفلاني بينهما على ما اشرنا اليه الان ومن امثلة
هذا الوجه العاشر ان يقول المالكي الكلب طاهر لقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم والضمير
في امسكن عام في جملة الجوارح فيندرج فيه الكلب فيجوز اكل موضع فمه عملا بالظاهر
فيكون طاهرا فيقول الشافعي يلزم ما ذكرتموه جواز اكل ما امسك بعد القدرة عليه
من غير ذكاة وليس كذلك فيلزم التخصيص بل هاهنا اضمار تقديره كلوا من حلال
ما امسكن عليكم وكون موضع فمه من الحلال محل النزاع فللمالكي ان يقول ما ذكرناه
يلزم التخصيص وعلى ما ذكرتموه يلزم الاضمار والتخصيص اولى ومنها قولنا
لا يصح صوم رمضان الا بنية الفرض خلافا لابي حنيفة حيث قال يصح بمطلق النية
وبنية النفل وبنية واجب اخر لنا ان الاعمال بالنيات يقتضي توقف ذات الاعمال على
نياتها كما تقال انما الكتابة بالقلم ويلزم من توقف ذوات الاعمال توقف صحتها
لاستحالة وجود الصحة بدون الذات والمراد بالنيات نيات الاعمال فاقتضى توقف
صحة كل عمل بنية فيتوقف الفرض على نية الفرض فان قلت الكلام مضمر في الحديث
اذ لو لم يضمر لزم التخصيص بالاعمال التي لا تتوقف على النية كرد الودائع والغصوب
قلت التخصيص اولى قال تنبيه الاشتراك خير من النسخ لانه لا يبطل
التخصيص الذي سبق وترجيحه على الاشتراك وغيره هو التخصيص في الاعيان لان
التخصيص في الازمان الذي هو النسخ فان الاشتراك خير منه وذلك لان الاشتراك
لا ابطال فيه بل غايته التوقف الى القرينة عند من لا يحمله على معنييه بخلاف النسخ
فانه يبطل الحكم السابق بالكلية مثاله النية شرط في صحة صوم رمضان خلافا لابي
حنيفة وقياسا عندنا على القضاء والنذر ونفس محل النزاع على محل الوفاق فان
عارض بما روي انه عليه السلام قدم المدينة يوم عاشوراء فرأى اليهود صائمين
فسأل عليه السلام عن صومهم يومهم فقيل هذا يوم انجى الله تعالى فيه موسى عليه
السلام واهلك عدوه فرعون وكان موسى عليه السلام يصومه شكرا ونحن
نصومه اتباعا له فقال عليه السلام نحن احق بموسى منهم ثم امر مناديا ينادي الا
من اكل فليمسك بقية النهار ومن لم يأكل فليصم امر بالصوم في اثناء النهار
ومن

ومن المعلوم ان الصوم في اثناء النهار لا يكون الا بنية من النهار قلنا لا نسلم وجوب صوم ذلك
اليوم فان قال ظاهر الامر الوجوب كان لمن يعتقد ان الامر مشترك بين الوجوب والندب
ان يقول كما هو حقيقة في الوجوب فكذلك في الندب واذا كان حقيقة فيهما لا يحمل على الوجوب
الا بقرينة زائدة وعندنا صوم النفل يصح بنية من النهار فان قلت الاشتراك خلاف الاصل
قلت لو لم يكن مشتركا لزم النسخ فان صوم يوم عاشوراء غير ثابت والاشتراك
خير من النسخ قال والاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه
بين معنيين. هذان فرعان الاول اذا تعارض المشترك بين علمين اولى والمشترك
بين علم ومعنى فالمشترك بين علمين اولى لان الاعلام انما تطلق على الاشخاص المخصوصة كزيد
وعمرو اذ المراد العلم الشخصي لا الجنسي وهذا بخلاف اسماء المعاني اذ تتناول المسمى في اي
ذات كان فكان اختلال الفهم بجعله مشتركا بين علمين اقل الفرع الثاني واليه اشار
بقوله وهو اي المشترك بين علم ومعنى اولى من المشترك بين معنيين لان الاختلال
الحاصل عند الاشتراك في الاول اقل من الثاني هذا ما ذكره المصنف تبعا للامام في هذين الفرعين
وانت اذا نظرت الى قولهما المشترك بين علمين وبين علم ومعنى وعلمت ان المشترك لا
بد وان يكون حقيقة في افراده وتذكرت ما قالاه قبل ذلك من ان العلم ليس حقيقة ولا
مجاز علمت ان الغفلة تطرقت اليهما في ذلك وبالله التوفيق قال

الفصل السادس في تفسير حروف يحتاج اليها وفيه مسائل

الاولى الواو للجمع
المطلق باجماع النحاة ولانها تستعمل حيث يمتنع الترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو وجاء
زيد وعمرو قبله ولانها كالجمع والتثنية وهما لا يوجبان الترتيب. هذا الفصل
معقود لتفسير حروف تشتد حاجة الفقيه الى معرفتها لكثرة وقوعها في الدلائل
وقد اودعه مسائل الاولى في حكم الواو العاطفة وبدأ بها لانها اصل الباب وفيها
مذاهب احدها انها للترتيب وهو الذي اشتهر من اصحاب الشافعي قال امام الحرمين
وهو نصه كلام الماوردي حيث استدل على الترتيب في الوضوء بآية الوضوء وقال
قد عطف بحرف الواو وذلك موجب للترتيب لغة وشرعا والثاني انها للمعية وعليه
الحنفية كما قال امام الحرمين ثم قال وقد زل الفريقان يعني القائلين بالترتيب والمعية والثالث
وهو المختار انها لمطلق الجمع لا تدل على ترتيب ولا معية فاذا قلت جاء زيد وعمرو فقد
اشركت بينهما في الحكم من غير تعرض لمجيئهما احدهما بعد الاخر فهي للقدر المشترك بين الترتيب

والمعية ونقل عن الفرا انها للترتيب حيث يمتنع الجمع مثل اركعوا واسجدوا وليس ان
لا يكون هذا مذهبا رابعا مفصلا لان الموضوع للقدر المشترك بين اذا تعذر حمله على
احدهما يحمل على الاخر ولا يكون حمله عليه لكونه موضوعا له بل لتعذر الحمل على صاحبه
وانحصار الامر فيه ونقل بعضهم عن الفرا انها للترتيب وقد استدل في الكتاب على المذهب
المختار بثلاثة اوجه احدها اجماع النحاة قال ابو علي الفارسي اجماع نحاة البصرة
والكوفة على انها للجمع المطلق وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه انها للجمع
المطلق الثاني انها تستعمل حيث يمتنع الترتيب فانك تقول تقاتل زيد وعمرو والتقاتل
تقتضي صدور الفعل من الجانبين معا وذلك ينافي الترتيب وتقول جاء زيد وعمرو قبله
ويمتنع هنا ان تكون الواو للترتيب والا لزم التناقض واذا استعملت في غير الترتيب
وجب ان لا تكون حقيقة في الترتيب دفعا للاشتراك وهذا الدليل لا يثبت المدعى وانما
يمنع كونها للترتيب والثالث ان النحاة قالوا واو العطف في المختلفات بمثابة واو الجمع
وياء التثنية في المتفقات وذلك انهم لما لم يتمكنوا من جمع الاسما المختلفة وتثنيتها
استعملوا واو العطف فيها ان واو الجمع والتثنية لا يوجبان الترتيب فكذلك واو العطف
وهذا الدليل كالذي قبله لا يثبت القول بالمعية وهنا امور احدها انه اطلق الواو والصواب
تقييده بواو العطف ليخرج واو مع وواو الحال مثل سرت والنيل فانهما يدلان على المعية
بلا شك وثانيها حكايته الاجماع قلد فيه الامام والامام حكاه عن الفارسي وكذلك نقله
السيرافي والسهيلي وفيه نظر فان الخلاف موجود عند النحويين في ذلك كما هو عند غيرهم
وقد سبق النقل عن الفرا ولذلك قال شيخنا ابو حيان في الارتشاف ما نقله السهيلي والسيرافي
من اجماع النحويين بصريهم وكوفيهم على ذلك غير صحيح وثالثها وهو المقصود
الاعظم والمهم الاكبر ذكر الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الالمام عن بعض المباحثين
المتعلقين بعلم المعقول انه فرق بين مطلق الما والما المطلق بما حاصله ان الحكم المعلق بمطلق الما
يترتب على حصول الحقيقة من غير قيد والمرتب على الما المطلق مرتب على الحقيقة بقيد الاطلاق
ولا يلزم من توقف الحكم على مطلق الحقيقة توقفه على الحقيقة المقيدة بقيد الاطلاق قلت
قد جرى البحث مع والدي اطال الله بقاه في قاعدة مطلق الشي والشي المطلق ولا شك انه اذا
اخذ المطلق قيدا في الشي كان المراد بالاول حقيقة الماهية وبالثاني هي بقيد الاطلاق فالثاني
لا بقيد فالاول لا بقيد والثاني بقيد لا وقولنا بقيد لا بقيد التجرد عن جميع القيود الا
قيد لا وقد لا يراد ذلك بل يراد التجرد عن قيود معروفة ولذلك امثلة منها مطلق
الماء

الماء والماء المطلق فالاول ينقسم الى الطهور والطاهر غير الطهور والنجس ينقسم بحسب
وكل من الطاهر غير الطهور والنجس ينقسم بحسب ما يتعين به ويخرجه ذلك عن
ان يطلق عليه اسم الما والثاني وهو الما المطلق لا ينقسم الى هذه الاقسام وانما يصدق
على احدها وهو الطهور وذلك لانه اخذ فيه قيد الاطلاق وهو التجرد عن القيود اللازمة
التي يمتنع بها ان يقال له ما الا مقيدا كقولنا ما متغير بزعفران او اشنان ونحوه وما
اللحم وما الباقلا وما اشبه ذلك ومنها اسم الرقبة وحقيقتها تصدق على السليمة والمعيبة
وللطلقة لا تصدق الا على السليمة ولا يجب في العتق عن الكفارة الا رقبة سليمة لاطلاق الشارع
ايها والرقبة المطلقة مقيدة بالاطلاق بخلاف مطلق الرقبة ومنها الدرهم المذكور في العقود
قد يقيد بالناقص والكامل وحقيقته منقسمة اليهما واذا اطلق يقيد بالكامل المتعارف
في الرواج بين الناس ومنها الثمن والاجرة والصداق ونحوها من الاعواض المجعولة
في الذمة تنقسم الى الحال والموجل واذا اطلقت انما تحمل على الحال فالاطلاق قيد اقتضى
ذلك ومنها قيد القرابة تدخل فيها الاب والابن وغيرهما من القرابات وعند الاطلاق
لا تدخل فيها الاب والابن لانهما اعلا من ان يطلق فيهما لفظ القرابة لما لهما من الخصوصية
المقتضية لمزيد على بقية القرابة فيقال انهما اقرب الاقارب وافعل التفضيل يستدعي
المشاركة فلولا ما قلناه من تحقق معنى القرابة فيهما لما صدق عليهما انهما اقرب الاقارب
وانما امتنع اطلاق القرابة عليهما لما تقتضيه الاطلاق من التقييد بالقرابة العامة التي لا
مزيد فيها على مجرد القرابة هذا ما حررته والدي ايده الله حال البحث وكان اصل البحث
في مسئلة القرابة فلذلك اوردناها وقد اورد عليه اذ ذاك سوالات والف
مختصرا لطيفا في ذلك واجاب عنها فلنذكرها على وجه السوال والجواب فان قلت
اللفظ انما وضع لمطلق الحقيقة لا للحقيقة المطلقة فتقييدكم اياه عند الاطلاق بالحقيقة
المطلقة من اين قلت من جهة اطلاق المتكلم فصار اطلاقه قيدا في اللفظ فان قلت
من المعلوم انه ليس في اللفظ فهل تقولون ان ذلك قرينة حالية او لفظية قلت هي من
قبيل القراين اللفظية وهي متوسطة بين القراين الملفوظ بها والقراين الحالية فهي هيئة
صادرة من المتكلم عند كلامه وذلك لان الكلام قد يخرج عن كونه كلاما بالزيادة والنقصان
وقد لا يخرج عن كونه كلاما ولكن يتغير معناه بالتقييد فانك اذا قلت قام الناس كان كلاما
يقتضي اخبارك بقيام جميع الناس الا زيدا لم يخرج عن كونه كلاما بالكلية فاذا قلت

قام الناس لا اريد الم الحرج عن كونه كلاما ولكن خرج عن اقتضا قيام جميعهم الى قيام ما
عدا زيد وقد علمت ان الافاده قام الناس للاحسا ربقيام جميعهم شرطين احدهما ان لا
يبتديه بما لخالفه والثاني ان لا يختمه بما يخالفه وله شرط ثالث ايضا وهو ان يكون صادرا
عن قصد ولا عبره بكلام الساهي والنايم فهذه ثلثه شروط فان قلت من اين لنا اشتراط ذلك
والقصد وحده كاف في الافاده لان الواضع وضعه لذلك قلت وضع
الواضع له معناه انه جعله متهيا لان يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على الوجه
المخصوص والمفيد في الحقيقه انما هو المتكلم واللفظ كالاله الموضوعه لذلك فان قلت لو
سمعنا قام الناس ولم نعلم من قايله هل قصده وهل ابتداه او ختمه بما يغيره هل لنا ان
نخبر عنه بانه قال قام الناس قلت قد تقدم الجواب عن هذا في اول باب اللغات وذكر لك
فتامله وبالله التوفيق وانما دعا الى ذكر هذا البحث جميعه الاعتراض على قول المصنف الجمع
المطلق وانه كان الاسدا بقول مطلق الجمع فساق النظر الى ذكر هذه المباحث الجليله
قال قيل انكر ومن عصاهما من عصاهما ملقنا من عص الله ورسوله
قلنا ذلك لان الافراد اشد تعظيما قيل لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق طلقت
طلقه واحدة بخلاف انت طالق طلقتين قلنا الانشاآت مترتبه بترتيب اللفظ وقوله
طلقتين تفسير لطالق ش احتج القايلون بان الواو للترتيب بوجهين الاول ما روي
مسلم في صحيحه ان رجلا خطب عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال من يطع الله ورسوله
فقد رشد ومن عصاهما فقد غوي فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم بيس الخطيب
انت قل ومن يعص الله ورسوله وهذا يدل على انها للترتيب فلو كان للجمع لما حسن
الذم اجاب بان ذلك ليس لانها للترتيب بل لان الافراد بالذكر اشد في التعظيم ومما
يدل على هذا انه لا ترتيب بين عصيان الله وعصيان نبيه صلى الله عليه وسلم لان معصية
الله تعالى هي معصية الرسول صلى الله عليه وسلم لتلازمهما فان قلت ما الجمع بين انكاره صلى
الله صلى الله عليه وسلم على هذا الخطيب مع قوله صلى الله عليه وسلم على هذا الخطيب
ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الايمان من كان الله ورسوله احب اليه مما سواهما وقال
في حديث اخر فان الله ورسوله يصدقانكم ويعذرانكم فقد جمع بينهما في ضمير واحد
قلت قد اجيب بوجهين احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم انكر ذلك على الخطيب لكونه
عدولا عن الاولى والافضل لا سيما وهو في مقام الخطابه المقتضي للتعليم واما النبي
صلى الله عليه وسلم فلم يفعل الا الاولى فانه في مقام تشريع وتبيين ففعل الاولى لكي

بتبيينه

بتبيينه الاول الدال على الجواز والثاني ان حسن الكلام ايجازا او اطنابا مما يختلف باختلاف
المقام فرب مقام يقتضي الاطناب وبسط العبارة ورب اخر لا يقتضي ذلك والخطيب كان
في مقام الترغيب والدعا الى طاعة الله وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم فناسب
بسط العبارة والمبالغة في الايضاح الوجه الثاني للقايلين بان الواو للترتيب ان الرجل
اذا قال لزوجته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق طلقت واحدة على المذهب الصحيح ولو كانت
الواو لمطلق الجمع لكان مثل قوله صلى الله انت طالق طلقتين حتى يقع اثنتان بان
قوله وطالق معطوف على الانشا فكان انشا اخر اتى به بعد تمام الاول وعمله عمله
لان معاني الانشا مقارنة لالفاظها فيكون قوله ثانيا وطالق انشا لايقاع طلقه اخرى في
غير وقت قابل للطلاق لانها بالاولى بانت اذ هي غير مدخول بها بخلاف قوله طلقتين
او ثلاثا فانه تفسير للكلام الاول وبيان لما قصد به لا انشا ثان خاتمه
قد عرفت دعوى امام الحرمين ان المشتهر من اصحاب الشافعي ان الواو للترتيب وما قاله
الماوردي وهذه المقالة اخذ من مسلة الترتيب في الوضوء وان كان كذلك فهو لا
يكفي في تسويغ النقل على هذه الصورة فان للاصحاب مستندا اخر غير كون الواو للترتيب
وقد قيل ان الناقلين لكون الواو للترتيب عن الشافعي انما هم قوم من الحنفيه من غير تثبت بل
بمجرد ظن من مسلة الترتيب في الوضوء ولذلك قال الاستاذ ابو منصور البغدادي
قلت معاذ الله ان يصح هذا النقل عن الشافعي بل الواو عنده لمطلق الجمع
وهو اللايق بقواعد مذهبه وعليه يدل فروعه وقد اتفق الاصحاب قاطبة على ان قول
القايل وقفت على اولادي واولاد اولادي يقتضي التسويه والتشريك بينهم دون الترتيب
ولا نعلم احدا قال بالترتيب وان كان في بعض الفروع خلاف فمنشاه اختلاف اختيار
من صاحب ذلك الوجه ان الواو للترتيب ومن ذلك قول الاصحاب فيما لو قال
ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانت طالق لا بد من وجودهما في وقوع الطلاق ولا
يقع بهما الا طلقه واحدة ولا فرق بين ان يتقدم الكلام او يتاخر وفي التتمة ما يقتضي
اثبات خلاف فيه لانه قال من جعل الواو للترتيب فلا بد عنده من ان يتقدم الدخول
على الكلام قال الرافعي في اخر باب القسم والنشوز لو قال لوكيله خذ مالي ثم طلقها لم يجز
تقديم الطلاق ولو قال خذ مالي وطلق فهل يشترط تقديم اخذ المال او لا يشترط ويجوز
تقديم الطلاق كما لو قال طلقها وخذ مالي فيه وجهان رجح صاحب التهذيب منهما الاول
قلت وليس الوجهان في المسله ما طرين الى ما يخرج فيه من اقتضا الواو للترتيب
واما القايل بوجوب تقديم المال ناظرا الى ان الموكل قدمه في كلامه والوكيل يراعي المصلحة

فلنعدم اخذ المال والحالف ناظر الى عدم اقتضاء الواو للترتيب ويدل على هذا انه لا
خلاف انه يجوز تقديم المال في عكسه وهو ما اذا قال طلقها وخذ مالي بل لو صرح بثم
التي وضعت للتراخي لجاز له تقديم اخذ المال على الطلاق قاله الرافعي لانه زيادة خير
مما تعلق وقد نقل الرافعي في التدبير عن صاحب التهذيب فيما اذا قال لعبده ان مت ودخلت
الدار فانت حر لا بد ان يقع دخول الدار بعد موت السيد ولم يحك فيه خلافا وقد جعلوها
هنا للترتيب قلت هذا مشكل والظاهر انه مبني على ان الواو للترتيب والا فاي
فرق بين هذه المسئلة والمسئلة التي قدمناها فيما اذا قال ان دخلت الدار وكلمت زيدا
ولم ينقل الجزم بالترتيب الا ما خرجه صاحب التتمة وعلى الجملة ان وضح معنى في هذه
المسئلة فقد حصل الغرض من ان الفرع غير مبني على اقتضاء الواو للترتيب والا فما قاله
الاصحاب في مسئلة ان دخلت الدار وكلمت زيدا مناقضها وهو واضح **قال**
الثانية الفاء للتعقيب اجماعا ولهذا ربط بها الجزاء اذا لم يكن فعلا وقوله
لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم مجاز ؛ الفاء للتعقيب اي تدل على وقوع الثاني عقيب
الاول من غير مهلة ولكن كل شيء بحسبه كقولك دخلت بغداد فالبصرة وقولك
قمت فجلست فالاول افاد التعقيب على ما يمكن والثاني افاد على الاثر وهو ممكن
واستدل في الكتاب على انها للتعقيب باجماع اهل اللغة على ذلك وقد قلد في نقل هذا
الاجماع الامام وليس بجيد فقد ذهب الجرمي الى انها للترتيب الا في الاماكن والمطر
فلا ترتيب تقول عفا مكان كذا فمكان كذا وان كان عفاهما في وقت واحد ونزل
المطر مكان كذا فمكان كذا وان كان نزولهما في وقت واحد وزعم الفراء ان ما بعد
الفاء يكون سابقا اذا كان في الكلام ما يدل عليه وجعل من ذلك قوله تعالى وكم من قرية
اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون ومعلوم ان مجيء الباس سابق للهلاك
وزعم الفراء ايضا ان الفعلين اذا كان وقوعهما في وقت واحد ويؤولان الى معنى واحد
فانت مخير في عطف ايهما شئت على الاخر بالفاء تقول احسنت الي فاعطيتني واعطيتني
فاحسنت الي قوله ولهذا اعلم ان الامام نقل ان منهم من احتج ان الفاء للتعقيب
بانها لو لم تكن للتعقيب لما دخلت على الجزاء اذا لم يكن بلفظ الماضي والمضارع لكنها
تدخل وهي للتعقيب بيان الملازمة ان جزاء الشرط قد يكون بلفظ الماضي كقولك من
دخل داري اكرمته او بلفظ المضارع من دخل يكرم وقد يكون لا بهاتين اللفظتين
وحينئذ لا بد من ذكر الفاء كقولك من دخل داري فله درهم واما قول الشاعر
من

109

من يفعل الخير فالرحمن يشكره • واذا وجب دخول الفاء على الجزاء وثبت ان الجزاء
لا بد وان يحصل عقيب الشرط علمنا ان الفاء للتعقيب قوله وقوله لا تفتروا
جواب عن سوال مقدر وتقريره ان يقال قد جاءت الفاء لا بمعنى التعقيب في قوله تعالى
لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والاسحات لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى الى
الاخرة وجوابه ان الفاء قد ثبت بما قررناه من الدليلين انها حقيقة في التعقيب فوجب حمل
ما ذكرتموه على المجاز وذلك لان الاسحات لما كان محقق الوقوع جعل الافتراء نزل منزلة
الواقع عقيبه **فرع** قضية اقتضاء الفاء للتعقيب انه اذا قال لعبده اذا
مت فشئت فانت حر اصحهما عند الاكثرين اشتراط اتصال المشيئة بالموت لكون الفاء
تقتضي التعقيب وههنا يجري في ساير التعليقات **قال** الثالثة في للظرفية
ولو تقديرا مثل ولاصلبنكم في جذوع النخل ولم يثبت مجيئها للسببية ؛ لفظة
في للظرفية حقيقة او تقديرا مثل قوله تعالى حكاية ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن
المصلوب على الجذع تمكن الشيء في المكان ومن النحاة من يقول في هنا بمعنى على واختاره
الشيخ جمال الدين بن مالك لكن الذي عليه الجمهور وهو مذهب سيبويه الاول وقول المصنف
في للظرفية ولو تقديرا يحتمل امورا احدها انها تكون حقيقة في الظرفية المحققة مجازا في المقدرة
وهذا مذهب سيبويه والمحققين والثاني ان تكون مشتركة بينهما والثالث وهو الاقرب الى الصواب
ان تكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز وحينئذ تكون من قبيل المشكك
اذ معنى الظرفية المحققة اوضح قوله ولم يثبت مجيئها للسببية اعلم ان الامام نقل عن بعض
الفقهاء انها للسببية لقوله عليه السلام في النفس المومنة مائة من الابل وضعفه بان
احدا من اهل اللغة ما ذكر ذلك مع ان المرجع في هذه المباحث اليهم وهذا الذي ذكره
الامام ضعيف من وجهين احدهما انه شهادة نفي وقد رده هو على ابن جني في مسئلة الباء
بذلك فكيف يرد به ها هنا والثاني ان ذلك ذايع في لسان العرب في القران والسنة وشعر
العرب اما القران فمنه قوله تعالى لمسكم فيما افضتم ولمسكم فيما اخذتم واما السنة فالحديث
الذي اورده ايضا من قوله صلى الله عليه وسلم دخلت امراة النار في هرة واما شعر العرب
فقال الشاعر ؛ تكرت باللوم تلحانا ؛ في بعير ضل او حانا ؛ ومثله لوى راسه عني
ومال بوده اغانيج خود كان فينا يزورها ؛ اغانيج بالغين المعجمة والنون المكسورة
والخود بفتح الخاء المعجمة المراة الجميلة وهذا هو الذي اختاره ابن مالك ولا انصاف في لفظة
في انها حقيقة في الظرفية مجاز في السببية وذكر بعضهم للفظة في موارد اخرى قال الشيخ

ابو حيان وتاول اصحابنا كل ذلك وردوه الى معنى النوع قال الرابعة
من لابتدا الغاية والتبيين والتبعيض وهي حقيقة في التبيين دفعا للاشتراك والمجاز
لفظة من ترد لابتدا الغاية والتبيين والتبعيض فاما ورودها لابتدا الغاية فهو
اما في المكان فهو مجمع عليه ومنه قوله تعالى من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى واما في الزمان
مثل اول يوم احق ان تقوم فيه لله الامر من قبل ومن بعد وفي الحديث فمطرنا من الجمعة
الى الجمعة وقد من نصف النهار الى صلاة العصر وقال النابغة تخيرن من ازمان يوم
حليمة الى اليوم قد جربن كل التجارب وقال الراجز تنتهض الرعدة في ظهيري من
لدن الظهر الى العصير وهذا قاله الكوفيون وصححه ابن مالك وشيخنا ابو حيان
ومنعه البصريون قال شيخنا وتاولهم مجيها لذلك مع كثرته في لسان العرب نثرها
ونظمها كثيرة تسويغ القياس ليس بشي واعلم ان من تدخل لابتدا الغاية في غير المكان
والزمان نحو قرات من اول سورة البقرة الى اخرها وفي الحديث من محمد رسول الله الى
هرقل عظيم الروم واما ورودها للتبيين فكقوله سبحانه وتعالى فاجتنبوا الرجس من
الاوثان وقوله وعد الله الذين امنوا منكم وبهذا قال ابن بابشاذ وابن النحاس وعبد
الدايم القيرواني وابن مالك قال شيخنا ابو حيان وقد انكر ذلك اكثر اصحابنا وزعموا
انها لم ترد لهذا المعنى وقالوا هي في قوله من الاوثان لابتدا الغاية وانتهايها لان الاوثان
خاص موضوع او ذهب او غير ذلك فليس الرجس ذاتها ولا الجنس الذي هو ضعف (?)
منه وانما وقع الاجتناب على عبادتها ووصف الرجس المقصود منها ومن الاية
كهي في قولك اخذته من التابوت الا ترى ان اجتناب عبادة الوثن ابتداوه وانتهاوه
واما وعد الله الذين امنوا منكم فقدر ان الخطاب عام للمومنين واما ورودها للتبعيض
فنحو اخذت من الدراهم ومنه قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم
الله وهو كثير وقد زعم الاخفش الصغير والمبرد وابن السراج والسهيلي وطايفة
ان من لا تكون الا لابتدا الغاية وصححه ابن عصفور وتعرف كونها لابتدا الغاية بصحة
وضع الى مكانها وكونها للتبعيض بصحة وضع البعض قال المصنف تبعا
للامام انها حقيقة في التبيين لانه مشترك بين المعاني المتقدمة كلها اذ يبين في
الاول ابتدا الخروج وفي الثاني في مثل اجتنبوا الرجس من الاوثان يبين الخبيث وفي
الثالث في مثل اخذت من الدراهم يبين الماخوذ منه فتكون فيه متواطئا (?) حقيقة في كل
واحد فلا يلزم الاشتراك او في البعض دون البعض فيلزم المجاز فلتكن حقيقة في القدر
المشترك

المشترك والا فان كان حقيقة في كل دفعا للاشتراك ودفعا للمجاز ولم يذكر المصنف المجاز
ولا بد منه وقد ذكروا موارد اخرى لا نطيل بتعدادها قال الخامسة
البا تعدي اللازم وتجري المتعدي لما نعلم من الفرق بين مسحت المنديل وبالمنديل ونقل انكاره
عن ابن جني ورد بانه شهادة نفي اقول للبا حالتان احداهما ان تدخل على فعل لا يتعدى
بنفسه كقولك كتبت بالقلم ومررت بزيد فلا تقتضي الا مجرد الالصاق وهذه الحالة
هي التي عبر عنها في الكتاب بقوله البا تعدي اللازم والتعبير بالالصاق احسن ولم
يذكر لها سيبويه معنى غيره واما التعبير بتعدية اللازم فليس بجيد فانها قد لا تكون
كذلك كما في المثالين المذكورين وقد تكون كذلك كما في قوله تعالى ذهب الله بنورهم ولذهب
بسمعهم وابصارهم فتصير الفاعل به مفعولا فتكون البا بمعنى الهمزة في قولك اذهب
الثانية ان تدخل على فعل يتعدى بنفسه وهو مراد المصنف بقوله وتجري المتعدي
اي تقتضي التبعيض كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وخالف الحنفية في ذلك لنا انا نعلم
بالضرورة الفرق بين ان يقال مسحت يدي بالمنديل و# مسحت المنديل بيدي فان الاول يفيد
التبعيض والثاني يفيد الشمول وهذا الاستدلال ضعيف اما اولا فلانه مناقض لما
ذكره في المجمل والمبين كما سياتي ان شا الله تعالى واما ثانيا فلان مسح المنديل يتعدى الى المفعول
بنفسه والى ما يمسح به بالبا فتقدير مسحت المنديل مسحت المنديل بيدي فالمنديل فيه
ممسوح واليد الة وتقدير مسحت بالمنديل مسحت وجهي بالمنديل فالوجه ممسوح والمنديل
الة فلا تكون البا فيه للتبعيض وانما هي للتعدية وفهم التبعيض منه ان سلم انما هو
لكون المنديل وانما هي فيه الة والعمل في جاري العوايد انما يكون ببعض الالة كما تقول
اخذت بثوب زيد وانما اخذت ببعض ثوبه ومنه فاخذ براس اخيه وقد ذكرنا
ان سيبويه لم يذكر لها معنى غير الالصاق وقال البصريون لا تكون الا بمعنى الالصاق والاختلاط
حقيقة او مجازا اذا لم تكن زايدة وقد تتجرد للالصاق وقد يجتمع معها معان اخر فالالصاق
حقيقة وصلته هذا بهذا ومجازا مررت بزيد والتصق المرور بمكان يقرب زيد وذكروا
ان المعاني التي تجتمع مع الالصاق ستة انواع الفعل عنده وتعبر عنه بالتعدية كما سبق في قوله
ذهب الله بنورهم ويكون الفعل قبلها لازما ومتعديا نحو صككت الحجر بالحجر اصله
صك الحجر الحجر والالصاق في هذا واضح والسببية نحو مات زيد بالجوع والاستعانة نحو
كتبت بالقلم وادرج ابن مالك هذين في السببية والمصاحبة ويصلح معهما مع نحو

حاكم الرسول بالحق والحال نحو وهبتك الفرس بسرجه اي مسرجا والظرفية وهي التي يصلح
مكانها في نحو زيد بالبصرة والقسمية نحو بالله لأقومن والمصنف فعل القسم المحذوف
بالمقسم به هذا كلام شيخنا في الارتشاف وهذه الاقسام سبعة وقد ذكر انها ستة فما
ادري ما اراد وذكر ابن مالك انها تاتي للتعليل قال وهو يحسن غالبا في موضع اللام
كقوله تعالى انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل قال شيخنا ابو حيان ولم يذكر اصحابنا هذا
وكان السبب والتعليل عندهم واحد وذكر ابن مالك ايضا انها تكون للبدل قال وهي التي
تصلح مكانها بدل نحو قوله فليت لي بهم قوما اذا ركبوا شنوا الاغارة فرسانا وركبانا
اي بدلهم وللمقابلة وهي الداخلة على الاثمان والاعواض نحو اشتريت الفرس بالف وقد تسمى
بالعوض وذهب الكوفيون الى ان الباء قد تاتي بمعنى عن وذلك بعد السؤال نحو
فان تسألوني بالنساء فانني خبير باحوال النساء طبيب اي عن النساء وقال الاخفش
ومثله فاسأل به خبيرا واستدل ابن مالك لهذا القول بقوله تعالى ويوم تشقق السماء
بالغمام اي عن الغمام وكان الاستاذ ابو علي يقول اسأل بسببه خبيرا وبسبب النساء
اي لتعلموا احوالهن وذهب الكوفيون ايضا الى ان الباء تكون بمعنى على وهو الذي عزاه
امام الحرمين الى الشافعي رضي الله عنه واستدل عليه بقوله ومنهم من ان تأمنه بدينار
لا يؤده اليك اي على دينار وزعم بعض النحاة ان الباء تدخل على الاسم حيث يراد التشبيه
نحو لقيت بزيد الاسد ورأيت به القمر اي لقيت بلقائي اياه الاسد اي شبهه والصحيح
انها للسبب اي بسبب لقائه وبسبب رؤيته وزعم ايضا انها تدخل على ما ظاهره
ان المراد به غير ذات الفاعل او ما اضيف الى ذات الفاعل نحو قول طفيل الغنوي
اذا ما غدا لم يسقط الروع رمحه ولم يشهد الهيجا بألوث معصم
الالوث الضعيف ويقال للرجل الذي يمسك بعرف فرسه خوف السقوط معصم
بضم الميم بعدها عين مهملة ساكنة ثم صاد مهملة مكسورة وقيل المعصم الذي يتحصن
بالجبال فيمتنع فيها وظاهره ان فاعل يشهد غير الالوث معصم والفاعل في الحقيقة
هو الالوث معصم ويكون الباء زائدة كما في قوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة فليمدد بسبب تنبت بالدهن ومن يرد فيه بالحاد فهذا امر اجمع
ما ذكره النحاة في موارد الباء واما ورودها للتبعيض فقد ذكره ابن مالك ومن شواهده
شرب النزيف ببرد ماء الحشرج اي من برد وقال ذلك في التذكرة الفارسي وهو مذهب
الكوفيين ونقلوه عن الاصمعي والقتيبي في قوله شربن بماء البحر وقاله ابن مالك على
التضمين

التضمين اي روين بماء البحر وقال امام الحرمين ذهب بعض فقهائنا الى ان الباء اذا اتصل بالكلام
مع الاستغناء عنه اقتضى تبعيضا وزعموا انه في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم يقتضي
ذلك وهذا خلف من الكلام لا حاصل له وقد اشتد نكير ابن جني في سر الصناعة على من
قال ذلك فلا فرق بين ان تقول مسحت راسي ومسحت براسي والتبعيض يتلقى من غير الباء
كما ذكرته في الاساليب انتهى قوله والتبعيض يتلقى من غيرها ونقل اي احتج من زعم انها
ليست للتبعيض بان ابا الفتح ابن جني من ائمة اللغة وقد اشتد نكيره على من قال
انها للتبعيض وقال انه شيء لا يعرف في اللغة واجاب المصنف تبعا للامام بان ما
ذكره ابن جني شهادة على النفي فلا تقبل وهو جيد عن سبيل الانصاف اذ الواصل
في فن الى نهاياته والبالغ فيه الى اقصى غاياته تقبل قوله نفيا او اثباتا وقد وافق ابن جني
على ذلك صاحب البسيط فقال لم يذكر احد من النحويين ان الباء للتبعيض وقال بعضهم
لو كانت للتبعيض لعلقت زيد بالقوم يريد من القوم وقبضت بالدراهم اي منها وان
المصنف تبعا للامام ايضا شهد على النفي في مسألة كي حيث قال ولم يثبت مجيئها للسببية
فليثبت شهادتهما في لغة العرب على النفي واولى بالقبول من شهادة ابي الفتح ابن جني وصاحب
البسيط معاذ الله ان يكون ذلك نعم كان الطريق في الرد على ابن جني ان يعرض عليه مواضع
من كلامهم ورد ذلك فيها كما في قوله تعالى عينا يشرب بها المقربون اي منها وقال
عمر بن ابي ربيعة فلثمت فاها آخذا بقرونها شرب النزيف ببرد ماء الحشرج
وقال عنترة شربت بماء الدحرضين فاصبحت زوراء تنفر عن حياض الديلم
وقال الاخر شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج وقد ذكرنا ان
الكوفيين والاصمعي والقتيبي وابن مالك ذكروا ذلك قال السادس
انما للحصر لان ان للاثبات وما للنفي فيحمل الجمع على ما امكن وقد قال الاعشى وانما العزة
للكاثر وقال الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي وعورض بقوله تعالى انما
المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم قلنا المراد الكاملون ش تقيد الحكم بانما
مثل انما قام زيد هل يفيد حصرا ولا في الثاني بمعنى انها تفيد اثبات الحكم في المحكوم عليه ونفيه
عن غيره فيه مذهبان احدهما تفيد الحصر وبه قال القاضي وابو اسحق الشيرازي والغزالي
وعليه الامام واتباعه منهم صاحب الكتاب والثاني لا بل تفيد تأكيد الاثبات واختاره
الامدي والحق الاول لوجهين احدهما ان كلمة ان تقتضي الاثبات وما تقتضي

النفي وعند تركيبهما يجب بقا كل منهما على اصله لان الاصل عدم التغيير و عند الجمع
بينهما بقدر الامكان فلا بد من اثبات شي و نفي اخر لامتناع اجتماع النفي والاثبات على شي
واحد وحينيذ اما ان نقول كلمه ان تقتضي ثبوت غير المذكور وكلمه ما تقتضي نفي المذكور
وهو باطل اجماعا او نقول كلمه ان تقتضي ثبوت المذكور وكلمه ما تقتضي نفي المذكور
غير المذكور وهذا هو الحصر وهو المراد وقد ضعف هذا الوجه بان المعروف عند النحويين
ان ما المتصله بان ليست نافيه بل زايده كافه موطية لدخول الفعل وذكر في افادتها الحصر
وجه اخر اسنده الى علي بن عيسى الربعي وهو ان كلمه ان لتاكيد اثبات المسند للمسند اليه
ثم لما اتصلت بها ما المؤكده لا النافيه لما ذكرنا تضاعف تاكيدها فناسب ان تضمن
معنى القصر لان قصر الشي على الشي ليس الا تاكيد الحكم على تاكيد الا ترى ان قولك لا عمرو اثباتا
ثانيا للمجيء ضمنا وهذا الوجه اسد من الاول الا ان للمعترض عليه ان يقول وجه
مناسبه اضمار معنى القصر لايحه ولكن ذلك انما يقال بعد ثبوت كونها للحصر والكلام
فيه ومجرد هذه المناسبة لا يدل عليه الوجه الثاني من الوجهين المذكورين في الكتاب
ان العرب استعملتها في الحصر كقول الاعشى وهو عبد الله بن الاعور المازني الصحابي
رضي الله عنه ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر ولست بفتح التاء
ضبطه الجوهري وقال الفرزدق وهو همام بن غالب التابعي رحمه الله
انا الذايد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي قوله وعورض
اشاره الى حجة الخصم وهي قوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم قالوا فلو ان الحصر لكان من لا يحصل له الوجل عند ذكر الله تعالى لا يكون مومنا
ثم اجاب بان المراد بالمومنين الكاملون في الايمان جمعا بين الادله وعلى هذا لا يكون قد
افادت الحصر كما هو المدعى واعلم ان الذي نقله شيخنا ابو حيان عن البصريين المذهب
الثاني وكان مصمما عليه ويتغالى في الرد على من يقول بافادتها الحصر والذي اختاره والدي
ابقاه الله الاول وله كلام مبسوط في المسله انشد فيه نكره على ابي حيان وقال انه استمر
على اللجاج وان الشيخ لا يقدر ان يدفع عن نفسه فهم انما للحصر ومن احسن ما وقع له
في الاستدلال على انها للحصر قوله تعالى وان تولوا فانما عليك البلاغ فان هذه الايه
ما تفيد انما للحصر وانها لو لم تكن للحصر لكانت بمنزلة قولك وان تولوا فعليك
البلاغ وهو عليه البلاغ تولوا او لم يتولوا وانما الذي رتب على توليهم نفي غير البلاغ

[illegible]
ليكون

لتكون تسلية له وتعلم ان توليهم لا يضره قال وهكذا امثال هذه الايه مما يقطع
الناظر فهم الحصر منها كقوله انما الهكم الله انما الله اله واحد انما انت منذر انما
انت نذير انما تعبدون من دون الله اوثانا انما مثل الحيوة الدنيا انما يامركم بالسوء
والفحشاء انما البيع مثل الربا انما الحياة الدنيا لعب ولهو انما اموالكم واولادكم
فتنة انما السبيل على الذين يستاذنونك وهم اغنيا انما يستاذنك الذين لا يومنون
انما ذلكم الشيطان يخوف اولياه انما الايات عند الله وانما انا نذير مبين قال فيكاد فهم
الحصر من جميع هذه الايات تسبق الى القلب قبل السمع لا ارتياب فيه ولا يتمارى
فايده اذا قلنا انما للحصر فهل ذلك بالمنطوق او بالمفهوم فيه مذهبان والاول
هو قضية كلام من استدل على ذلك بالوجه المركب من العقل الذي تقدم ذكره ومنهم صاحب
صاحب الكتاب والله اعلم **قال** الفصل التاسع في كيفيه الاستدلال بالالفاظ وفيه
مسايل الاولى لا يخاطبنا الله بالمهمل لانه هذيان احتجت الحشوية باوايل السور قلنا اسماوها
وبان الوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله واجب والا يختص المعطوف بالحال قلنا
يجوز حيث لا لبس مثل ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة وبقوله تعالى كانه روس
الشياطين قلنا مثل في الاستقباح ش هذا الفصل مقصود لبيان كيفيه الاستدلال
بخطاب الله تعالى وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم على الاحكام وفيه مسايل الاولى
والثانيه منها تجريان مجرى المبادي للمقصود اما الاولى فنقول لا يجوز ان يخاطبنا الله
تعالى بالمهمل اي بما ليس له معنى لانه نقص والنقص محال على الله تعالى هذا كلام المصنف
واما الامام ففي عبارته قلق وذلك انه قال لا يجوز ان يتكلم الله بشي ولا يعني به شيا والخلاف
فيه مع الحشويه لنا وجهان احدهما ان التكلم بما لا يفيد شيا هذيان وهو نقص والنقص
محال على الله تعالى والثاني ان الله تعالى وصف القران بكونه هدى وشفا وبيانا وذلك لا
يحصل بما لا نفهم معناه انتهى ووجه القلق ان اول كلامه يدل على ان الخلاف في جواز التكلم بشي
لا يعني به شيا وان كان ذلك الذي تكلم به له معنى يفهم منه وثانيه وثالثه وهما دليلاه يدلان
على ان الخلاف في جواز التكلم بما لا يفيد شيا وعبارة المصنف توافق ما دل عليه عبارة الامام
ثانيا وثالثا لا ما اقتضته اولا وبها صرح الامدي اذ قال لا يتصور اشتمال القران الكريم على ما
لا معنى له اصلا وقد عرفت ان الخلاف في المسله مع الحشويه وهم طايفه ضلوا عن سواء
عن سوا السبيل وعميت ابصارهم يجوزون ايات الصفات على ظاهرها ويعتقدون

انه المراد سموا بذلك لانهم كانوا في حلقة الحسن البصري رحمه الله فوجدهم يتكلمون
كلاما ساقطا فقال ردوا هولا الى حشا الحلقة وقيل سموا بذلك لان منهم المجسمة او هم
هم والجسم محشو فعلى هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين والنسبة الى الحشو
وقيل المراد بالحشوية الطايفة الذين لا يرون البحث في ايات الصفات التي يتعذر اجراوها
على ظاهرها بل يومنون بما اراده الله مع جزمهم المعتقد ان الظاهر غير مراد ولكنهم يفوضون
التاويل الى الله سبحانه وتعالى وعلى هذا فاطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لعدم مناسبته
لمعتقدهم ولان ذلك مذهب طوايف السلف من اهل السنة رضي الله عنهم اذا عرفت ذلك
فقد استدل المصنف على امتناع ذلك بانه هذيان قال الجاربردي شارح الكتاب وهو
مصادرة على المطلوب لان الهذيان هو اللفظ المركب المهمل وهو الذي ادعى امتناعه
وهذا اعتراض منقدح ولكن المصنف اخذ هذا الدليل من الامام والامام انما استدل به
على ما صدر به المسالة من قوله لا يتكلم الله بشي لا يعني به شيا وقد بينا ان هذه الدعوى
في الحقيقة غير دعوى المصنف فليس استدلال الامام بكونه هذيانا مصادرة على المطلوب
نعم هو ضعيف من جهة انه قد يقال لا نسلم ان الكلام المفيد بالوضع الذي فاه به الناطق
اذا لم يعن به شيا هذيان وانما يكون هذيانا اذا لم يكن له مدلول في نفسه وقد يقال
ان قصد المتكلم بالكلام معناه شرط في كونه كلاما مفيدا وقد سبق البحث في هذا
واحتجت الحشوية على ما ذهبوا اليه بثلاثة اوجه الاول زعموا انه ورد في القران
في قوله تعالى الم المص كهيعص طه حم وامثالها فانا لا نفهم لها معنى والجواب
ان اقوال ايمة التفسير في ذلك كثيرة مشهورة قال الامام والحق انها اسما للسور
وتبعه المصنف وهو ما عليه جماعة من المفسرين الثاني قوله تعالى وما يعلم تاويله الا
الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا وجه الاحتجاج ان الوقف على
قوله الا الله واجب وحينئذ فالراسخون مبتدا ويقولون خبر عنه والدليل على انه
يجب الوقف على ذلك انه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفا عليه وحينئذ يتعين ان
تكون قوله يقولون جملة حالية والمعنى قايلين واذا كانت حالية فاما ان تكون حالا
من المعطوف والمعطوف عليه او من المعطوف فقط والاول باطل لامتناع ان يقول
الله تعالى امنا به والثاني خلاف الاصل لان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه
في المتعلقات واذا انتفى هذا تعين ما ادعيناه من وجوب الوقف على قوله الا الله
واذا

واذا وجب الوقف على ذلك لزم انه تكلم بما لا يعلم تاويله الا هو وهو المدعى واعلم
ان هذا الدليل لا يوافق دعوى المصنف انه لا يتضمن الخلاف في الخطاب بلفظ
له معنى لا نفهمه ودعواه فيما ليس له معنى مطلقا فان هذا اعني القران يشتمل
على ما لا يهتدي الى فهمه مما لا تنازع فيه فالناس في كتاب الله تعالى على مراتب ودرجات
بحسب تفاوتهم في الافهام والتضلع من العلوم فرب مكان يشترك في فهمه الخاص
والعام واخر لا يفهمه الا الراسخون ويتفاوت العلما الى ما لا نهاية له على حسب استعدادهم
واقدارهم الى ان يصل الامر الى ما لا يفهمه الا النبي صلى الله عليه وسلم الذي وقع معه
الخطاب فهو يفهم ما خوطب به لا يخفى عليه منه خافية وقد اجاب المصنف عن هذا
الوجه بانه انما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال اذا لم تقم قرينة تدل عليه واما عند
قيام القرينة الدافعة للبس فلا يمتنع حينيذ وذلك كقوله تعالى ووهبنا له اسحق
ويعقوب نافلة قال نافلة حال من يعقوب فقط لان النافلة ولد الولد وما نحن فيه
كذلك اذ العقل قاض بانه سبحانه وتعالى لا يقول امنا به الثالث قوله تعالى طلعها
كانه روس الشياطين فان العرب لا تعلم ما هي روس الشياطين واجاب بانا لا نسلم انه
مهمل وانما هو مثل كانت العرب العربا تمثل به في الاستقباح وهو مفيد بهذا الاعتبار
قال الثانية لا يعني خلاف الظاهر من غير بيان لان اللفظ بالنسبة اليه
مهمل قالت المرجية نعم لجاما للنا قبر تقع الوثوق عن قوله تعالى قد يريد الله تعالى
بكلامه خلاف ظاهره اذا كانت هناك قرينة تحصل بها البيان ولا يمكن ان يعني بكلامه
خلاف ظاهره من غير بيان والخلاف في المسلة مع المرجية قوم جوزوا ذلك وقالوا
المراد بظواهر الايات والاخبار الدالة على عقاب الفاسقين ووعيد العصاة والمذنبين
الترهيب فقط كيلا يختل نظام العالم بنا على معتقدهم ان المعصية لا تضر مع الايمان
كما ان الطاعة لا تنفع مع الكفر وانما سموا مرجية لانهم يرجون العمل اي يوخرونه
ويسقطونه عن الاعتبار والارجا التاخير قال الله تعالى ارجه واخاه وقد
احتج المصنف بان اللفظ بالنسبة الى المعنى الذي لا نفهم مهمل لعدم افادته له من غير
بيان وقد تبين ان الخطاب بالمهمل ممتنع وقالت المرجية لا نسلم انه بالنسبة اليه مهمل
اذ المهمل لا يفيد شيا وهذا ليس كذلك لانه يفيد الاحجام عن المعاصي والاقدام على الطاعات
واجاب بانا لو فتحنا هذا الباب لارتفع الوثوق على جميع اخبار الله تعالى واخبار رسول
الله صلى الله عليه وسلم لانه لا خبر الا ويحتمل ان يكون المقصود منه امرا وزاد الافهام

انه المراد سموا بذلك لانهم كانوا في حلقة الحسن البصري رحمه الله فوجدهم يتكلمون
كلاما ساقطا فقال ردوا هولا الى حشا الحلقة وقيل سموا بذلك لان منهم المجسمة او هم
هم والجسم محشو فعلى هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين والنسبة الى الحشو
وقيل المراد بالحشوية الطايفة الذين لا يرون البحث في ايات الصفات التي يتعذر اجراوها
على ظاهرها بل يومنون بما اراده الله مع جزمهم المعتقد ان الظاهر غير مراد ولكنهم يفوضون
التاويل الى الله سبحانه وتعالى وعلى هذا فاطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لعدم مناسبته
لمعتقدهم ولان ذلك مذهب طوايف السلف من اهل السنة رضي الله عنهم اذا عرفت ذلك
فقد استدل المصنف على امتناع ذلك بانه هذيان قال الجاربردي شارح الكتاب وهو
مصادرة على المطلوب لان الهذيان هو اللفظ المركب المهمل وهو الذي ادعى امتناعه
وهذا اعتراض منقدح ولكن المصنف اخذ هذا الدليل من الامام والامام انما استدل به
على ما صدر به المسلة من قوله لا يتكلم الله بشي لا يعني به شيا وقد بينا ان هذه الدعوى
في الحقيقة غير دعوى المصنف فليس استدلال الامام يكون هذيانا مصادرة على المطلوب
نعم هو ضعيف من جهة انه قد يقال لا نسلم ان الكلام المفيد بالوضع الذي فاه به الناطق
اذا لم يعن به شيا هذيان وانما يكون هذيانا اذا لم يكن له مدلول في نفسه وقد يقال
ان قصد المتكلم بالكلام معناه شرط في كونه كلاما مفيدا وقد سبق البحث في هذا
واحتجت الحشوية على ما ذهبوا اليه بثلاثة اوجه الاول زعموا انه ورد في القران
في قوله تعالى الم المص كهيعص طه حم وامثالها فانا لا نفهم لها معنى والجواب
ان اقوال ايمة التفسير في ذلك كثيرة مشهورة قال الامام والحق انها اسما للسور
وتبعه المصنف وهو ما عليه جماعة من المفسرين الثاني قوله تعالى وما يعلم تاويله الا
الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا وجه الاحتجاج ان الوقف على
قوله الا الله واجب وحينيذ فالراسخون مبتدا ويقولون خبر عنه والدليل على انه
يجب الوقف على ذلك انه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفا عليه وحينيذ يتعين ان
يكون قوله يقولون جملة حالية والمعنى قايلين واذا كانت حالية فاما ان تكون حالا
من المعطوف والمعطوف عليه او من المعطوف فقط والاول باطل لامتناع ان يقول
الله تعالى امنا به والثاني خلاف الاصل لان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه
في المتعلقات واذا ثبت هذا تعين ما ادعيناه من وجوب الوقف على قوله الا الله

واذا

واذا وجب الوقف على ذلك لزم انه تكلم بما لا يعلم تاويله الا هو وهو المدعي واعلم
ان هذا الدليل لا يوافق دعوى المصنف انه لا يتضمن الخلاف في الخطاب بلفظ
له معنى لا نفهمه ودعواه فيما ليس له معنى مطلقا فان هذا يعني القران يشتمل
على ما لا نقدر على فهمه مما لا نازع فيه فالناس في كتاب الله تعالى على مراتب ودرجات
بحسب تفاوتهم في الافهام والتضلع من العلوم فرب مكان يشترك في فهمه الخاص
والعام واخر لا يفهمه الا الراسخون ويتفاوت العلما الى ما لا نهاية له على حسب استعدادهم
واقدارهم الى ان يصل الامر الى ما لا يفهمه الا النبي صلى الله عليه وسلم الذي وقع معه
الخطاب فهو يفهم ما خوطب به لا يخفى عليه منه خافية وقد اجاب المصنف عن هذا
الوجه بانه انما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال اذا لم تقم قرينة تدل عليه واما عند
قيام القرينة الدافعة للبس فلا يمتنع حينيذ وذلك كقوله تعالى ووهبنا له اسحق
ويعقوب نافلة قال نافلة حال من يعقوب فقط لان النافلة ولد الولد وما نحن فيه
كذلك اذ العقل قاض بانه سبحانه وتعالى لا يقول امنا به الثالث قوله تعالى طلعها
كانه روس الشياطين فان العرب لا تعلم ما هي روس الشياطين واجاب بانا لا نسلم انه
مهمل وانما هو مثل كانت العرب العربا تمثل به في الاستقباح وهو مفيد بهذا الاعتبار
قال الثانية لا يعني خلاف الظاهر من غير بيان لان اللفظ بالنسبة اليه
مهمل قالت المرجية يعني لحامًا قلنا فيرتفع الوثوق عن قوله تعالى قد يريد الله تعالى
بكلامه خلاف ظاهره اذا كانت هناك قرينة يحصل بها البيان ولا يمكن ان يعني بكلامه
خلاف ظاهره من غير بيان والخلاف في المسلة مع المرجية قوم جوزوا ذلك وقالوا
المراد بظواهر الايات والاخبار الدالة على عقاب الفاسقين ووعيد العصاة والمذنبين
الترهيب فقط كيلا يختل نظام العالم بنا على معتقدهم ان المعصية لا تضر مع الايمان
كما ان الطاعة لا تنفع مع الكفر وانما سموا مرجية لانهم يرجون العمل اي يوخرونه
ويسقطونه عن الاعتبار والارجا التاخير قال الله تعالى ارجه واخاه وقد
احتج المصنف بان اللفظ بالنسبة الى المعنى الذي لا يفهم مهمل لعدم افادته له من غير
بيان وقد تبين ان الخطاب بالمهمل ممتنع وقالت المرجية لا نسلم انه بالنسبة اليه مهمل
اذ المهمل لا يفيد شيا وهذا ليس كذلك لانه يفيد الاحجام عن المعاصي والاقدام على الطاعات
واجاب بانا لو فتحنا هذا الباب لارتفع الوثوق على جميع اخبار الله تعالى واخبار رسول
الله صلى الله عليه وسلم لانه لا خبر الا ويحتمل ان يكون المقصود منه امرا وراء الافهام

ومعلوم ان ذلك ظاهر الفساد **قال** الثالثة الخطاب اما ان يدل على الحكم بمنطوقه
فيحمل على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي ثم المجازي ؛ هذه المسئلة في بيان كيفية دلالة الخطاب
على الحكم الشرعي واقسام دلالته عليه فالخطاب الدال على الحكم اما ان يدل عليه بمنطوقه
اي بصيغته او بمفهومه الحالة الاولى ان يدل عليه بمنطوقه فاما ان يكون له مسمى
شرعي او لا الاول يحمل على المسمى الشرعي ما لم يصرف عنه صارف لان عرف الشارع تعريف
المعاني الشرعية لا اللغوية ولانه مبعوث لبيان الشرعيات وقيل اذا دار بين
الشرعي واللغوي فهو مجمل لصلاحيته لكل منهما وقال الغزالي ان ورد في الاثبات
حمل على الشرعي كقوله صلى الله عليه وسلم اني اذا اصوم فانه اذا حمل على الشرعي يدل على
صحة الصوم بنية من النهار وان ورد في النهي كان مجملا وذلك مثل نهيه صلى الله عليه
وسلم عن صوم يوم النحر فانه لا يمكن حمله على الشرعي والا كان دالا على صحته لانه
يستحيل النهي عما لا يتصور وقوعه وقال الامدي في الاثبات يحمل على الشرعي وفي النهي
على اللغوي والصحيح الذي عليه الجمهور ما ذهب اليه المصنف وقول الغزالي والامدي
ان النهي يستلزم الصحة غير صحيح والثاني وهو الذي ليس له مسمى شرعي اما ان يكون له
مسمى عرفي او لا والاول يحمل على العرفي ان علم اطراد ذلك العرف في زمن ورود الخطاب
لان الظاهر من حال الخطاب ان يكون بما يتبادر الى اذهان المخاطبين والثاني يحمل
على اللغوي الحقيقي لتعينه حينئذ وكذا ان كان له مسمى عرفي ولم يمكن حمله عليه
لمانع وان لم يمكن حمله على اللغوي لقرينة صارفة عنه تعين حينئذ حمله على المعنى
المجازي ويكون الترتيب المذكور في الحقائق جاريا في مجازاتها واعلم ان من القواعد
المشتهرة على السنة الفقهاء ان ما ليس له حد في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف
قال والدي في شرح المهذب وليس هذا مخالفا لما يقوله الاصوليون ان لفظ الشارع
يحمل على المعنى الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي قال والجمع بين الكلامين ان مراد الاصوليين
اذا تعارض معناه في العرف ومعناه في اللغة قدمنا العرف ومراد الفقهاء اذا لم
لم نعرف حده في اللغة فانا نرجع فيه الى العرف ولهذا قالوا كل ما ليس له حد في اللغة
ولم يقولوا ليس له معنى فالمراد ان معناه في اللغة لم ينصوا على حده بما يبينه فيستدل
بالعرف عليه **قلت** تنزيل اللفظ على المعنى الشرعي قبل العرفي في مسائل منها لو حلف
لا يبيع الخمر والمستولدة فان اراد انه لا يتلفظ بلفظ العقد مضافا اليهما فاذا باعه
حنث قاله به المزني قال الرافعي هنا وسياتي خلاف في انه هل يتعين حمل لفظ العبادات
كالصوم والصلاة على الصحيح منها وهذا الخلاف الذي وعدنا ذكره لم اره حكاه بعد

ولا

ولا خلاف انه لو حلف لا يحج يحنث بالفاسد لانه منعقد يجب المضي فيه كالصحيح ومنها لو
حلف لا يركب دابة عبد زيد لا يحنث بالدابة المجعولة باسمه الا ان يريد فان ملكه
السيد دابة فالصحيح انه يتخرج على انه هل يملك وقال ابن يحيى لا يحنث وان قلنا يملك لان
ملكه ناقص والسيد متمكن من ازالته واما الرجوع الى العرف ففي مسائل تخرج عن
حد الحصر وقد ابسط في كتاب الاشباه والنظاير منها بالعدد الكثير **قال** او بمفهومه
وهو اما ان يلزم عن مفرد توقف عليه عقلا او شرعا مثل ارم واعتق عبدك عني ويسمى
اقتضاء او مركب موافق وهو فحوى الخطاب كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وجواز
المباشرة الى الصبح جنبا على جواز الصوم او مخالف كلزوم نفي الحكم عما عدا المذكور ويسمى
دليل الخطاب ؛ الحالة الثانية ان يدل الخطاب على الحكم بمفهومه فاما ان يكون ما دل عليه
بالمفهوم لازما عن مفرد او عن مركب واللازم عن المفرد قد يكون المقتضي لكونه لازما
هو العقل وقد يكون الشرع واللازم عن المركب قد يكون موافقا للمنطوق فيما
اقتضاه من الحكم وقد يكون مخالفا فهذه اقسام الاول اللازم عن المفرد الذي اقتضى
العقل كونه لازما عن المفرد بان يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة
مثل قولك ارم فانه يدل بمفهومه على لزوم تحصيل القوس والمرمى لتوقف
الرمي الذي هو مفرد عليهما عقلا اذ يحيل العقل الرمي بدونهما الثاني اللازم
عن المفرد باقتضاء الشرع كونه لازما كقولك لمالك العبد اعتق عبدك عني فانه يدل
على استدعاء تمليك العبد اياه لان العتق شرعا لا يكون الا في مملوك وهذان القسمان
اللازمان عن المفرد يسميان في اصطلاح الاصوليين بدلالة الاقتضاء واليه اشار
بقوله ويسمى اقتضاء ومن الاصوليين من جعل دلالة اللفظ على مقدر يتوقف
عليه صدق الكلام داخلا في قسم الاقتضاء ايضا كدلالة قوله صلى الله عليه وسلم
رفع عن امتي الخطا والنسيان على رفع الاثم وعبارة الكتاب لا تساعد ذلك ولا تقتضيه
لانها لا تقتضي انحصار الاقتضاء في المذكور وفيه نعم يقتضي ان يكون ذلك من قبيل ما دل
عليه اللفظ بمنطوقه لانه لم يعده في اقسام المفهوم بل في المنطوق والغزالي عد
الاقتضاء جملة اقسامه من المفهوم الثالث اللازم عن اللفظ المركب وهو موافق
لمدلول ذلك المركب في الحكم ويسمى فحوى الخطاب لان فحوى الخطاب الكلام ما يفهم منه
قطعا وهذا كذلك ويسمى ايضا لحن الخطاب لان لحن الكلام عبارة عن معناه ومنه

قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول اي معناه وربما سماه الشافعي رضي الله عنه
بالجلي واختلفوا في دلالة النص عليه هل هي لفظية ام قياسية والذي عليه
الجمهور انها قياسية قال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع وهو الصحيح لان الشافعي
سماه القياس الجلي وهذا الثالث اعني مفهوم الموافقة تارة يكون اولى بالحكم
من المنطوق كدلالة تحريم التافيف من قوله تعالى ولا تقل لهما اف على تحريم الضرب
وسائر انواع الاذى الذي هو ابلغ من التافيف وتارة يكون مساويا له كدلالة
جواز المباشرة من قوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم
وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر على جواز
ان يصبح الرجل صائما جنبا لانه لو لم يجز ذلك لما جاز للصائم مد المباشرة الى
طلوع الفجر بل كان يجب قطعها بمقدار ما يسع فيه الغسل قبل طلوع الفجر وانما ذكر
المصنف مثالين ليعلم ان مفهوم الموافقة قد يكون اولى بالحكم كالمثال الاول وقد يكون
مساويا كالثاني وهذا هو الصحيح المختار ومنهم من اشترط الاولوية في مفهوم
الموافقة وهو قضية ما نقله امام الحرمين عن كلام الشافعي رضي الله عنه في الرسالة
حيث قال في البرهان بعد سرد معاني كلامه في الرسالة ثم قال اما مفهوم الموافقة
فهو ما يدل على ان الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق من جهة الاولى
انتهى وهو مقتضى كلام الشيخ ابي اسحق في شرح اللمع وغيره وعليه جرى ابن الحاجب
لكنه قال بعد ذلك في مفهوم المخالفة شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة
في المسكوت عنه فيكون موافقة فاضطرب كلامه الرابع اللازم عن المركب وهو
مخالف لمدلول المركب في الحكم وهذا هو مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب
وهو اصناف ذكر المصنف منها اربعة وذهب ابو حنيفة الى نفي القول
بمفهوم المخالفة مطلقا ووافقه جمع من الاصوليين قال امام الحرمين واما
منكروا الصيغ لما يتطرق اليها من مقابل الظنون فلا شك انهم ينكرون المفهوم
فاما مقابل الظنون فيه اوضح فهو بالتوقف اولى وحكى ابو الحسن بعدم الموافقة
وقد نقل النقلة عنه رد الصيغة والمفهوم وكلامه يدل على المفهوم والقول به
بانه تعلق في مسئلة الرؤية بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقال
لما ذكر الحجب وادلال الاشقياء اشعر ذلك بنقيضه في السعداء وقد حكى عطولي
حتى

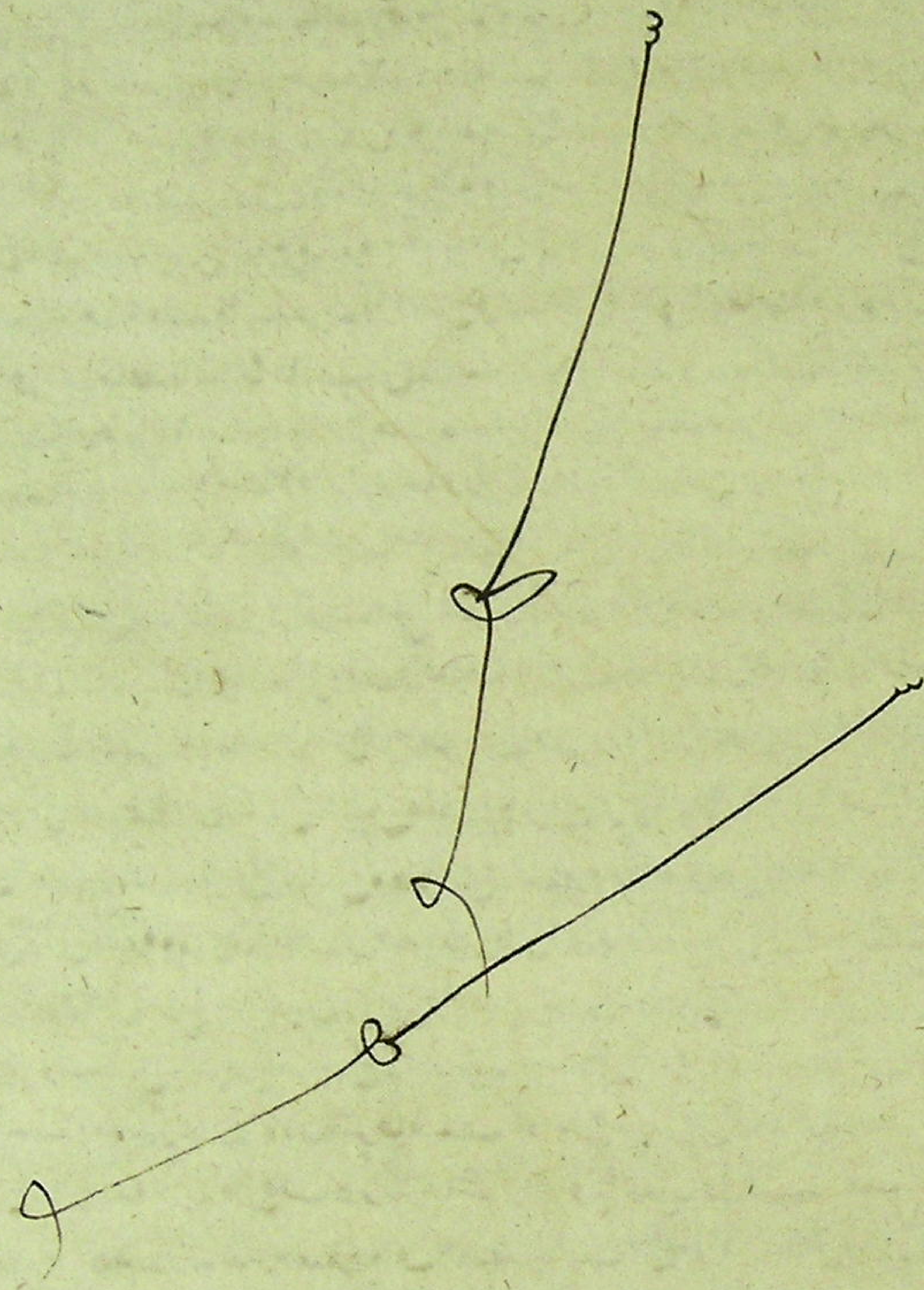
حتى عن كلام ابي الحسن انه ليس من منكري الصيغ على ما اعتقده معظم النقلة ولكنه
قال في مفاوضاته مع اصحاب الوعيد بانكار الصيغ وال سر مذهبه الى انكار التعلق
بالظواهر فيما يبتغى القطع فيه ولا يرى له المنع من العمل بقضايا الظواهر في مظان الظنون
وقد باح القاضي رضي الله عنه بجحد الصيغ وصرح بنفي المفهوم **قال**
الرابعة تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره والا لما جاز القياس خلافا لابي
بكر الدقاق ش هذه المسئلة في مفهوم الاسم ومفهوم الصفة اللذين هما من جملة اصناف دليل
الخطاب اما مفهوم الاسم فمقول بعقد الحكم او الخبر بالاسم علما كان او اسم جنس مثل قولك قام
زيد او قام الناس لا يدل على نفي الحكم عما عداه خلافا لابي بكر الدقاق ومن قال بمقالته وقالوا
هذا خروج عن حكم اللسان وانسلال عن مفاوضات الكلام فان من قال رايت زيدا لم يقتض ذلك
انه لم ير غيره قطعا قال امام الحرمين وعندي ان المبالغة في الرد عليه سرف لانه لا يظن بذي
العقل الذي لا ينحرف كلامه عن سنن الصواب ان يخصص بالذكر ملقبا من غير غرض
وحاصل ما اختاره امام الحرمين ان التخصيص يتضمن غرضا مبهما ولا يتعين انتفاء غير
المذكور ثم قال وانا اقول وراء ذلك لا يجوز ان يكون من غرض المتكلم في التخصيص نفي ما
عدا المسمى بلقبه فان الانسان لا يقول رايت زيدا وهو يريد الاشعار بانه لم ير غيره فان هو
اراد ذلك قال انما رايت زيدا وما رايت الا زيدا هذا كلامه وحكى ابن برهان في كتابه في
اثناء المسئلة مذهبا ثالثا عن بعض علمائنا وهو التفرقة بين اسماء الانواع واسماء الاشخاص
فقال ان تخصيص اسم النوع بالذكر دل على نفي الحكم عن غيره ومثله ابن برهان بما اذا
قال في السائمة من الغنم وان تخصيص اسم الشخص مثل قام زيد فلا يدل ثم قال ابن برهان
وهذا ليس بصحيح لان اسماء الانواع نازلة في الدلالة منزلة اسماء الاشخاص الا ان مدلول اسماء
الانواع اكثر وهما في الدلالة متساويان اذا عرف هذا فقد استدل في الكتاب على مذهب الجمهور
بان تعليق الحكم على الاسم لو دل على نفيه عن غيره لما جاز القياس واللازم باطل وبيان
الملازمة انه لو دل لكان الدليل الدال على ثبوت الحكم في الاصل المقيس عليه كالنص الدال
على ان البر ربوي مثلا دالا على نفي الحكم عن الفرع المقيس كالارز في مسالتنا والفرض ان القياس
ناض بالحاقه فمن عمل بالمفهوم يبطل القياس وقد ضعف هذا الدليل بان التعارض بين مفهوم اللقب
والقياس غير متصور لان من شرط القياس مساواة الفرع للاصل وشرط مفهوم
المخالفة ان لا يكون المسكوت عنه اولى ولا مساويا فلا مفهوم اذن مع المساواة ولا قياس
مع عدم المساواة والذي والذي اطال الله بقاه في تضعيفه وجها اخر من هذا الامر يدل على بلاغته

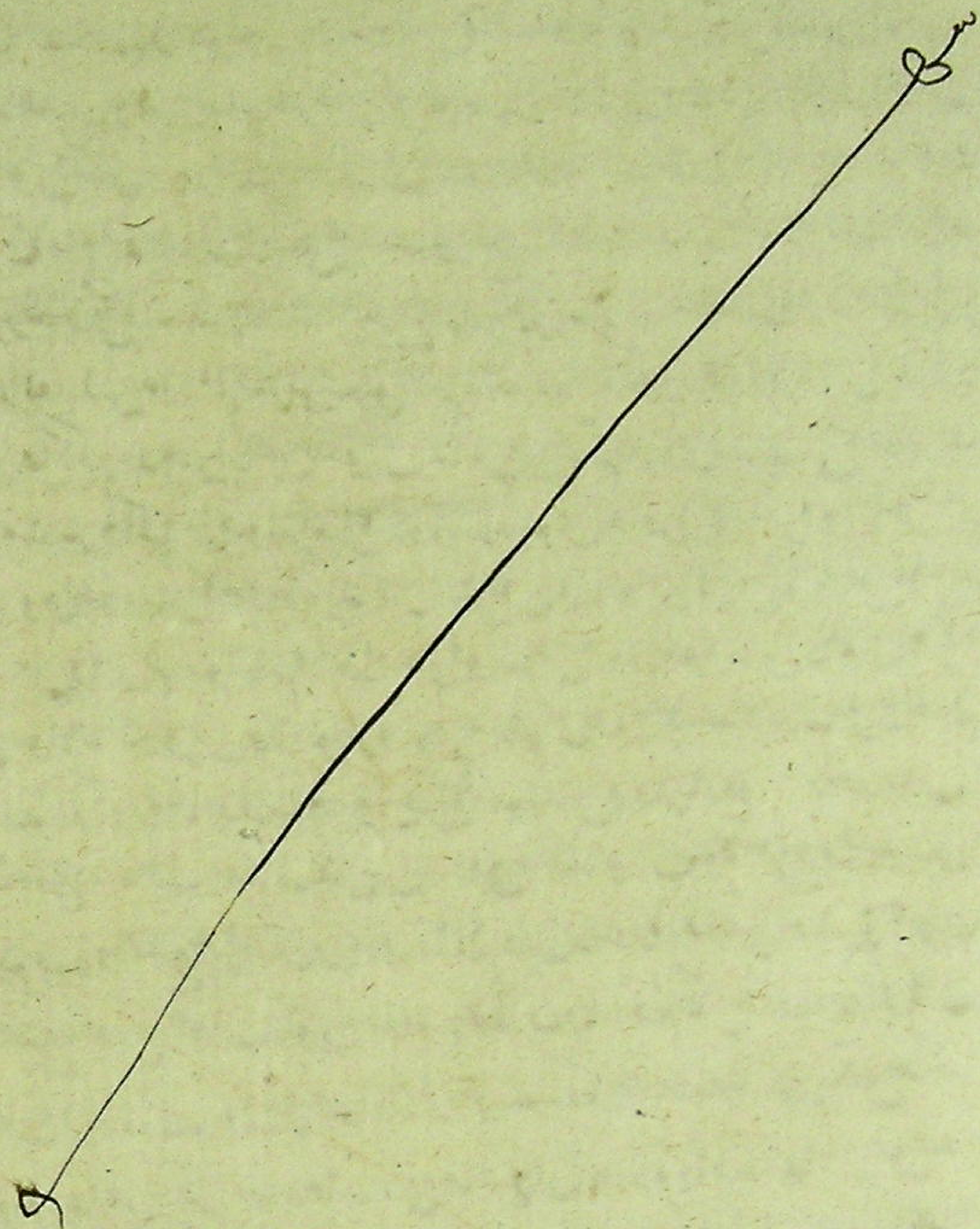
والحنابلة وقد يستعمله الاصوليون الدقاق

فقال الدقاق تقول المفهوم يدل على الاباحة فيما عدا البر والقياس انما يدل على التحريم فيما
شارك البر في المعنى كالارز والحمص دون ما لم يشاركه من الرصاص والنحاس وغيرها
فغاية ما يفعل القياس حينئذ ان يخصص المفهوم بالقياس بل وكان في تخصيص
المنطوق **فائدة** رايت في كتاب الاستاذ ابي اسحق في اصول الفقه ان شيخه بن
الدقاق هذا ادعى في بعض مجالس النظر بعداد صحة ما قاله من مفهوم اللقب فالزم
وجوب فان الباري تعالى اوجب الصلاة فهل له دليل يدل على نفي وجوب الزكاة والصوم
وغيرها قال فبان له غلطه وتوقف فيه **قال** وباحدى صفتي الذات
مثل في سايمة الغنم زكاة يدل ما لم يظهر للتخصيص فائدة اخرى خلافا لابي حنيفة وابن
سريج والقاضي وامام الحرمين والغزالي ش هذا مفهوم الصفة وهو مقدم المفاهيم
بالصفة لكن ان ذلك منقدحا فان المعدود والمحدود موصوفان بعددها وحدهما
وكذا ساير المفاهيم وقول المصنف وباحدى هو معطوف على قوله تعلق الحكم بالاسم
اي وتعليق الحكم باحدى صفتي الذات اواحدا وصافها يدل على نفي الحكم عن الصفة
الاخرى مثال مفهوم الصفة قوله صلى الله عليه وسلم في سايمة الغنم زكاة
وهو حديث معناه ثابت في الصحيح فان الغنم ذات والسوم والعلف وصفان يعتورانها
وقد علق الحكم باحدهما وهو السوم وكذلك قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان
ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات وقد اختلفوا في هذا المفهوم
فذهب الجماهير وكبيرهم الشافعي وابو الحسن وابو عبيده معمر بن المثنى وجمع
كثير من الفقها والمتكلمين الى انه يدل على المنع واختاره المصنف واختلف هولا في انه هل يدل على
نفي الحكم عما عداه مطلقا سوا كان من ومن المشتبه اوم لم يكن او يختص بما اذا كان من
جنسه مسالة اذا قال في الغنم السايمة زكاة هل يدل على نفي الزكاة عن المعلوفه مطلقا
سوا كانت معلوفة الغنم او الابل والغنم ام يختص بالنفي عن معلوفة الغنم وهذا
الخلاف حكاه الشيخ ابو حامد في كتابه في اصول الفقه عن اصحابنا وقال الصحيح تخصيصها بالنفي
عن معلوفة الغنم فحسب وذهب ابو حنيفه والقاضي ابو بكر وابو العباس بن سريج امام
اصحابنا والقفال الشاشي والغزالي وجماعة الى انه لا يدل واختاره الامدي وفرق ابو
عبد الله البصري فقال بالمفهوم في الخطاب الوارد لبيان المجمل كقوله عليه السلام زكوا
عن سايمة الغنم فانه ورد بيانا لقوله واتوا الزكاة والوارد للتعليم لقوله عليه السلام

اذا

اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة الحديث والوارد فيما انتفى عنه الصفة اذا
كان داخلا تحت المتصف بها نحو الحكم بالشاهدين والشاهد الواحد فان الشاهد الواحد
داخل تحت الشاهدين وفرق امام الحرمين بين الوصف المناسب وغير المناسب فقال
بمفهوم الاول دون الثاني وقد اطلق في الكتاب تبعا للامام النقل عنه في امكان مفهوم الصفة
وليس بجيد وقال الامام انه لا يدل على النفي بحسب وضع اللغة لكنه يدل عليه بحسب العرف
العام هذا تحرير الخلاف في المسئلة واما محل النزاع فهو كما اشار اليه المصنف بقوله ما لم يظهر
اي انما يدل عند القايلين به اذا لم يظهر لتعلق الحكم بالصفة المذكورة فائدة اخرى مغايرة
لنفي الحكم عما عداها ككونه جوابا عن سوال سايل عن حكم احدى الصفتين او خارجا
مخرج الغالب او غير ذلك مثل قوله تعالى لا يتخذ المومنون الكافرين اوليا من دون المومنين
فان قوله من دون المومنين لا مفهوم له لان النهي عن موالاة الكافرين المومنين عامة
فيمن والى المومنين ومن لم يوالهم وانما معنى قوله من دون المومنين ان لكم في موالاة
المومنين مندوحة عن موالاة الكافرين فلا توثروهم عليهم ففي هذه الاشيا لا يدل على نفي الحكم
عما عدا الصفة المذكورة كما نقله المتاخرون من الاصوليين وقد نازع امام الحرمين
فيما اذا اخرج مخرج الغالب بعد ان نقل عن الشافعي ما قلناه من انه لا مفهوم حينئذ
واطال الكلام فيه والشيخ عز الدين بن عبد السلام قال القاعدة تقتضي العكس وهو ان
الوصف اذا خرج مخرج الغالب يكون له مفهوم بخلاف ما اذا لم يكن غالبا وذلك لان
الوصف الغالب على الحقيقة يدل على العادة على ثبوته لتلك الحقيقة فالمتكلم يكتفي بدلالة
العادة على ثبوته لها عن ذكر اسمه فاذا اتى بها مع ان العادة كافية فيها دل على انه
انما اتى بها ليدل على سلب الحكم عما عداه لانحصار غرضه فيها دل على انه انما اتى بها
ليدل على سلب الحكم عما الصفة ان يفهم السامع ان هذه الصفة ثابتة لهذه الحقيقة وقد
اجاب القرافي عن هذا بان الوصف اذا كان غالبا يكون لازما لتلك الحقيقة في الذهن لسبب
الشهرة والغلبة فذكره اياه مع الحقيقة عند الحكم عليها لعله لحضوره في ذهنه لا للتخصيص
للحكم به واما اذا لم يكن غالبا فالظاهر انه لا يذكر مع الحقيقة الا لتقييد الحكم به لعدم مقارنته
للحقيقة في الذهن حينئذ فاستحضاره معه واستجلابه لذكره عند الحكم عند الحقيقة انما يكون
لفائدة والغرض عدم ظهور فائدة اخرى فيتعين التخصيص وهذا الجواب صحيح فان قلت هذا
لا يتضح بالنسبة الى كلام الله تعالى لعلمه بالغالب وغير الغالب على حد سوا قلت هذا السوال
اورده الشيخ صدر الدين بن المرحل في كتابه الاشباه والنظاير وقد ذكر اختلاف الاصوليين





في ان العام هل يشمل الصورة النادرة فقال هذا الخلاف لا يسلى جريانه في كلام الله تعالى لانه لا يخفى عليه خافية فهو
يعلم ذلك النادر فقال وانما يتبين لي دخوله في كلام الادميين وقد اجبت عنه في كتابي الاشباه والنظاير بما لو
عرض على ذوي التحقيق لتلقوه بالقبول فقلت الخلاف جار في كلام الله تعالى لا للمعنى الذي ذكره بل لان
كلام الله تعالى منزل على لسان العرب وقانونهم واسلوبهم فاذا جاء فيه لفظ عام تحته صورة نادرة وعادة العرب
اذا اطلقت ذلك اللفظ لا تمر بتلك الصورة ببالها تقول هذه الصورة ليست داخلة في مراد الله تعالى من هذا اللفظ
وان كان عالما بها لان هذا اللفظ يطلق عند العرب ولا يراد هذه الصورة كما جاء في القران الفاظ كثيرة يستحيل وقوع
معانيها من الله تعالى كالترجي والتمني والفاظ التشكك وكل ذلك منتف في جانبه تعالى وانما جاء لكون القران على اسلوب
كلام العرب قال لنا انه المتبادر من قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغني ظلم ومن قولهم الميت اليهودي
لا يبصر وان ظاهر التخصيص يستدعي فايدة وتخصيص الحكم فايدة وغيرها منتف بالاصل فتعين
ولان الترتيب يشعر بالعلية كما ستعرفه والاصل ينفي علة اخرى فينتفي بانتفايها قيل لو دل لدل
اما مطابقة او التزاما قلنا التزاما لما تبين ان الترتيب يدل على العلية وانتفا العلة يستلزم انتفا
معلولها المساوي قيل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وليس كذلك قلنا غير المدعى ش استدل على
ان مفهوم الصفة حجة بثلاثة اوجه الاول انه يتبادر الى الفهم حيث كان من سمع ما رواه البخاري من
قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغني ظلم فهم ان مطل من ليس بغني ليس ظلما وقد فهم ذلك من الحديث
ابو عبيدة وهو من ايمة اللغة وكذلك الشافعي وهو امام اللغة وابن بجدتها والتمسك بقول الشافعي
وابي عبيدة اولى من التمسك بقول اعرابي جلف ولذلك اهل العرف يتبادر الى فهمهم من قول القايل
الميت اليهودي لا يبصر ان الميت الذي ليس هو بيهودي يبصر بدليل انهم يسخرون من هذا الكلام ويضحكون
منه وانما ذكر المصنف هذين المثالين ليتبين انه المتبادر الى الفهم في الاول عند اهل اللغة وفي الثاني عند
اهل العرف فيجتمع التبادر من الجهتين وهذا من محاسنه وقد اعترض امام الحرمين على التمسك
بفهم الشافعي وابي عبيدة فقال هذا المسلك فيه نظر فان الايمة قد يحملون على اللسان عن نظر واستنباط
وهم في مسالكهم ومحل النزاع مطالبون بالدليل والاعرابي الجلف ينطق طبعه فيقع التمسك بمنطوقه
ومنثوره الوجه الثاني ان ظاهر تخصيص الحكم بالصفة يستدعي فايدة صونا للكلام عن اللغو وتلك
الفايدة ليست الا نفي الحكم عما عداه لان غيرها منتف بالاصل فتعين هي ولان الكلام فيما اذا لم يظهر
للتخصيص بالذكر فايدة اخرى فان قلت هذا يلزمكم في مفهوم اللقب قلت اللقب له فايدة
تصحيح الكلام اذ الكلام بدونه غير مفيد بخلاف الصفة الثالث ان الحكم المرتب على الخطاب المقيد بالصفة
معلول بتلك الصفة كما ستعرفه ان شاء الله تعالى في كتاب القياس من ان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية
والاصل عدم علة اخرى لانا ان جوزنا التعليل بعلتين فلا شك ان الاصل عدمه واذا لم يكن له علة
غير الوصف لزم انتفا الحكم فيما انتفى عنه الوصف لان انتفا العلة يستلزم انتفا معلولها المعلول
قوله قيل اي احتج الخصم بوجهين احدهما انه لو دل تخصيص الحكم باحدى الصفتين على نفيه عما عداها
لدل عليه اما بالمطابقة او بالالتزام ضرورة انحصار الدلالة فيهما فان المراد بدلالة الالتزام هنا دلالة اللفظ
على لازم مسماه واللازم اعم من الجزء والوصف فيشمل دلالة التضمن لكنه لا يدل لا بالمطابقة لان ثبوت الحكم
في

في احدى الصفتين ليس عين ثبوته في الاخرى لان قوله زكوا عن الغنم السايمة غير موضوع لنفي
الزكاة عن المعلوفة والدال على احدهما بالمطابقة لا يدل على الاخر بها وانما قلنا انه لا يدل
بالالتزام لانه ان كان المتضمن فواضح لان نفي الحكم عما عدا المذكور ليس جزء الثبوت في المذكور
وان كان الالتزام المعروف في تقسيم الالفاظ فلان شرطه سبق الذهن من المسمى اليه والسامع
قد يتصور وجوب الزكاة في السايمة ويغفل في تلك الحالة عن استحضار الحكم على المعلوفة
نفيا واثباتا بل قد يغفل عن تصور المعلوفة واجاب في الكتاب بانه يدل عليه بالالتزام
لما تبين من ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية وان الاصل عدم علة اخرى فانتفا الحكم
عما عدا تلك الصفة على ثبوت الحكم للصفة المخصوصة بالذكر مطابقة يدل على نفيه عما عداها
التزاما وقوله المساوي اراد به ان لا تكون له علة اخرى احترازا عما تكون له علة اخرى
كالحرارة فانها معلولة للنار وللشمس فلو كانت له علة اخرى لم يلزم من انتفا هذه
العلة انتفا المعلول لجواز ثبوته بالعلة الاخرى هذا تقرير الجواب ولقايل ان يقول انما
يتاتى هذا عند من لا يشترط في دلالة الالتزام اللزوم البين ويكتفي باللازم الخارجي سوا
كان لزومه بواسطة ام بغير واسطة الوجه الثاني انه لو دل لما كان حكم المنطوق
به ثابتا مع عدم الصفة لكنه ثابت كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق فان قتل الاولاد محرم في الحالتين واجاب بان هذا غير المدعى لانا لم ندع ان مفهوم
الصفة حجة الا فيما اذا لم يظهر له فايدة اخرى كما تقدم وهنا قد ظهر له
فايدة وهي خروجه مخرج الغالب لان غالب احوالهم انهم لا يقتلون اولادهم
الا عند خشية الفقر هذا جواب المصنف والحق ان هذا الذي نحن فيه لان
دلالته على حرمة القتل عند انتفا خشية الاملاق من باب الاولى فهو
من فحوى الخطاب لا من دليله فان قلت هب ان هذه الاية لا تدل لما ذكرناه
ولكن ايه اخرى مويدة وهي قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع
فلو كان مفهوم الصفة حجة للزم منه القول بان لهم شفيعا لا يطاع قلت
هذه الصفة لها فايدة اخرى غير التخصيص فلا تكون من محل النزاع
وقد ذكر والدي ايده الله في تفسير هذه الاية ست فوايد

لهذه الصفة احدها انها الذي يتشوق اليه نفوس من يقصد ان يسمع
فيه فكان التصريح بنفعها نفيا قطعا لاطماع الظالمين وقطعا لهم ليقطعوا
اياسهم لان من كان متشوقا الى شي وصرح له بانه لا يبلغه كان انكى له من
ان يدل عليه بلفظ عام شامل له او مستلزم اياه فلم يقصد بهذه الصفة
التخصيص وانما قصد ما ذكرناه الثانية ان من الشفعا من لا تقبل شفاعته
ولا غرض فيه اصلا ومنهم مقبول الشفاعة وهو المقصود فنص عليه تحقيقا
لمن قصد نفيه وهي صفة مخصصة وقدم هذا الغرض على ما تقتضيه مفهوم
الصفة من وجود غيره لقيام الدليل على عدمه وهذه الفائدة مغايرة للاولى
لان هذه لاحاد الشفعا وتلك في صفة شفاعتهم الثالثة ما يدل
عليه مادة يطاع والغالب في الشفاعة استعمال لفظ القبول
والسمع وما اشبههما اما الطاعة فانما يقال في الامر فكان ذكرها هاهنا
لنكتة بديعة وهي انه لما ذكر الظالمين وشان الظالمين في الدنيا القوة
والمتكلم لهم بمنزلة من يامر فيطاع نفى عنهم ذلك في الاخرة تبكيتا وحسرة
فان النفس اذا ذكرت ما كانت عليه وزال عنها وخوطبت به كان
اشد عليها الرابعة انه اشارة الى هول ذلك اليوم العصيب وان شدته بلغت
مبلغا لا ينفع فيه لا شفيع له قوة ورتبة ان يطاع لو وجد وهو لا
يوجد وهذه قريبة من التي قبلها الا انها بحسب الحاضر وتلك بحسب الماضي
الخامسة التنبيه على ما قصد الشفيع لاجله كقول المغلوب الذي ليس عنده
احد ما عندي احد ينصرني تنبيها على ان مقصوده النصرة السادسة
فائدة ذكرها الزمخشري وفهمها على يتوقف على تحرير كلامه وفيه
نظر طويل وقد تكلم عليه والدي ابلغ كلام واحسنه ولولا خشية
التطويل والخروج عن مقصد الشرح لاتسوعنا ذكره فانه

يشح

يشح به اللبيب ويغبط به ذو الذهن السليم **قاعدة** اصل
وضع الصفة ان تجي اما للتخصيص او للتوضيح ويكثر مجيها للتخصيص في
النكرات وللتوضيح في المعارف نحو مررت برجل عامل وبزيد العالم وقد تجي
لمجرد الثنا كصفات الله تعالى ولمجرد الذم نحو الشيطان الرجيم او للتوكيد
مثل نفخة واحدة او للترحم مثل زيد المسكين وهذه الاقسام لا مفهوم لها
وقد يعبر عن التخصيص بالشرط وعن التوضيح بالتعريف والمعنى واحد
ولما احتمل كون كل منهما مرادا وقع في مواضع كثيرة من الكتاب والسنة
اماكن اختلف فيها العلما وفي الحكم المرتب عليها لاجل اختلافهم فيها فمن
ذلك فمن ذلك قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شي فقوله
لا يقدر على شي يحتمل ان يكون للتوضيح او للتخصيص فان كان الاول ففيه دلالة
لمذهب الشافعي رضي الله ان العبد لا يملك شيا ويكون معنى الاية ان هذا شان
العبد كما في قوله مملوكا قبل ذلك فانه للتوضيح لا محالة وان كان قوله
لا يقدر على شي للتخصيص كان فيه دلالة لمذهب مالك والقديم عندنا ان
العبد يملك بالتمليك وقد لا يملك والوصف خصص المثال بمن لا يملك
شيا ولا يقدر عليه ومنها قوله صلى الله عليه وسلم لصفوان بن امية
لما استعار منه بل عارية مضمونة فان قوله مضمونة وان هذا شانها
وان كان للتخصيص كان مستندا لابي حنيفة وانها غير مضمونة ما لم يشترط
ومنها اذا قال لزوجته اذا ظاهرت من فلانة الاجنبية فانت علي كظهر امي
ثم تزوجها وظاهر منها فهل يصير مظاهرا من الزوجة الاولى فيه وجهان احدهما
انه يصير مظاهرا او يكون لفظ الاجنبية للشرط وهو التخصيص فكان علق ظهاره
من الزوجة على ظهاره من تلك في حال كونها اجنبية وذلك تعليق على ما لا يكون
ظهارا شرعيا ولا يصح ظهاره من الاولى ومنها اذا حلف لا ياكل من لحم هذا الحمل
فصار كبشا فاكله ففيه خلاف ومنهم من خرجه على هذه القاعدة ومنهم من خرجه

على تغليب الاشاره والعبارة ومن هنا ينجرّ القول الى مسايل الاشاره
والعباره وقد ذكرنا في كتابنا الاشباه والنظاير عند ذكر هذه القاعدة من مسايلها
ما تقرّ به عين ناظره والله اعلم قال الخامسة التخصيص بالشرط
مثل وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فانه ينفي المشروط بانتفايه قيل تسميه
ان حرف شرط اصطلاح قلنا الاصل عدم النقل قيل يلزم ذلك لو لم يكن للشرط
بدل قلنا حينئذ تكون احدها وهو غير المدعى قيل ولا تكرهوا فتياتكم على البغا
ان اردن تحصنا ليس كذلك قلنا لا نسلم بل انتفا الحرمة لامتناع الإكراه ش
هذا مفهوم الشرط وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذلك قال به بعض من لا يقول بمفهوم
الصفة كابن سريج وبالغ امام الحرمين في الرد على منكريه واما الغزالي فانه صمم على
انكاره وقال الصحيح عندنا ما ذهب اليه القاضي من انكاره واعلم ان محل الخلاف في
مفهوم الشرط فيما اذا قال من جاني اكرمته وامثالها من صيغ الشرط نحو متى
واذا ان هذه الصيغة الدالة بمنطوقها على اكرام من يجي هل هي دالة بمفهومها
على عدم اكرام من لم يجي هذا محل النزاع وكذلك في مفهوم الصفة وغيره فالخلاف انما
هو في دلالة حرف الشرط على العدم عند العدم لا على اصل العدم عند العدم
فان ذلك ثابت بالاصل قبل ان ينطق الناطق بكلامه وهذا في ساير المفاهيم مثاله
مفهوم الشرط قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن دل بالمنطوق
على وجوب النفقة على اولات الاحمال فهل يدل بالمفهوم على العدم عند العدم
حتى يستدل به على منع وجوب النفقة للمعتدة الحايل والذي اختاره المصنف
تبعا للامام والجماهير وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه انه يدل
ودليله ان النحويين قالوا ان كلمة ان حرف شرط ويلزم من انتفا
الشرط انتفا المشروط واعترض الخصم على هذا الدليل بثلاثة اوجه احدها
ان تسميه ان حرف شرط من الاصطلاحات المجازيه
كتسميتهم

كتسميتهم الحركات المخصوصة بالرفع والجر والنصب وان لم تكن هذه الاسما موجودة
في اصل اللغة واجاب بان الاصل ان تكون تسميتهم له حرف شرط مطابقة للوضع اللغوي
والا يلزم النقل وهو خلاف الاصل وهذا الجواب ذكر الامام وغيره وفي النفس منه
شي فان المصنف لا يكابر في ان هذه الاصطلاحات حادثة بعد اصل الوضع ولكن
سبيل الانفصال عن السوال ان يقال نحن انما كلامنا في المعلق على شي باداه يفهم
منها العرب ما يطلق عليها المصطلحون الشرط وهذا الذي يفهم من الشرط ليس مكتسبا
من تسميته شرطا والحاصل ان المصطلح انما هو التسميه للمعنى السابق المفهوم عند
العرب والخلاف في مفهوم الشرط انما هو في ذلك المعنى الذي كانت العرب اذا
اطلقت اداة الشرط تفهمه هل هو الحصول عند الحصول والعدم عند العدم
او مجرد الحصول عند الحصول الاعتراض الثاني انا لا نسلم انه يلزم من انتفا
الشرط انتفا المشروط على الاطلاق وانما يلزم ذلك اذا لم يكن للشرط بدل يقوم
مقامه اما اذا كان ذا بدل فلا يلزم ذلك كالوضو فانه شرط في الصلاة ولا يلزم
من انتفايه انتفاوها لجواز ان يوجد التيمم واجاب بان المدعى ان الشرط يلزم
من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وما ذكرتموه لا ينقض هذه
الدعوى لان الشرط في الحالة التي ذكرتموها في الصلاة احد الامرين واحد الامرين
لا ينتفي الا بانتفايهما جميعا وما لم ينتفيا لا ينتفي الشرط لان مسمى احدهما باق وهذا
غير مدعانا اذ المدعى فيما هو شرط بعينه ويمكن ان يقال وهذا غير مدعانا
اي ان الشرط يلزم من انتفايه انتفا المشروط لان الشرط والحالة هذه احدهما ولم ينتف
ولو انتفى لم تصح الصلاة وهذا احسن من تقريره على لفظة غير ونسخ الكتاب مختلفة لان
غير انتصحف بعين الاعتراض الثالث انه لو كان مفهوم الشرط حجة لكان قوله تعالى
ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على انهن اذا لم يردن التحصين يجوز اكراههن
على البغاء واجاب بانا لا نسلم انه ليس كذلك اي لا نسلم عدم انتفا الحرمة عند عدم ارادة
اراده التحصين منتفية لامتناع تصور الاكراه حينئذ فان الاكراه انما يتصور على ما

مالا يريد الانسان المكره لانه حمل الشخص علي مقابل مراده فاذا لم يتصور الاكراه
جاز ان يقول ليس بحرام لانه ليس بمتصور والحرمه فرع كونه متصورا فان قلت ما فايده
قوله ان اردن تحصنا حينيذ قلت لعل المراد التنصيص علي قبح فعلهم والمبالغة في التشنيع
امرهم واعلم ان الشرط قد ياتي ولا مفهوم له وهو فيما اذا ظهرت له فايده وهو ما اشرنا
اليه وكما في قوله تعالي واشكروا نعمت الله ان كنتم اياه تعبدون وقول القايل لابنه
المعني ان كنت ابني والمراد التنبيه على السبب الباعث المامور به لا تقييد الحكم فكل هذا
ليس من محل النزاع قال السادسه التخصيص بالعدد لا يدل علي الزايد والناقص
اختلفوا في ان تعليق الحكم بعدد مخصوص هل يدل علي انتفا الحكم فيما عدا ذلك العدد زايدا
كان او ناقصا فذهب طوايف الي انه يدل وهو المنقول عن الشافعي رضي الله عنه ممن نقله الماوردي
في باب بيع الطعام قبل ان يستوفي وامام الحرمين والغزالي وقال اخرون انه لا يدل وهو
راي القاضي وامام الحرمين وبه قطع المصنف واما الامام فاختار ان الحكم المقيد بعدد ان
كان معلول ذلك العدد ثبت في الزايد لوجود ذلك فيه كما حرم جلد مايه او حكم بان القلتين
يدفعان حكم النجاسة والا يلزم كما اوجب جلد مايه والناقص عن ذلك العدد ان كان
داخلا فيه كالحكم وكان الحكم ايجابا او اباحة ثبت فيه كما لو اوجب او اباح جلد مايه
وان كان تحريما فلا يلزم وان لم يكن داخلا فيه كالحكم بشهادة شاهد واحد
فانه لا يدخل في الحكم بشهادة شاهدين فالتحريم قد ثبت فيه بطريق الاولي والايجاب
والاباحة لا يلزمان قال قلنا ان نص الحكم على العدد لا يدل علي نفيه عما زاد او نقص
الا بدليل منفصل ومن حجج القايلين بهذا المفهوم انه لما نزل قوله تعالي ان تستغفر
لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال النبي صلى الله عليه وسلم والله لازيدن علي السبعين
فقد فهم سيد العرب العربا من الاية ان حكم ما زاد على السبعين بخلافه ومن الناس
من اجاب عن هذا بان العدد كما لا يدل علي نفي الحكم عما عداه لا يدل علي اثباته بل هو
مسكوت عنه فلعل النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك رجا لحصول الغفران لهم بنا علي حكم
الاصل اذا كان جواز المغفرة ثابتا قبل نزول هذه الايه وقول الغزالي الاظهر ان هذا
الخبر غير صحيح متلقي من امام الحرمين فانه قال هذا لم يصححه اهل الحديث وامام الحرمين تلقي
ذلك من القاضي ابي بكر فانه قال في مختصر التقريب هذا الحديث ضعيف غير مدون في

الصحاح

الصحاح وهذا باطل فان الحديث ثابت صحيح مدون في البخاري ومسلم وقول الغزالي السبعين
للمبالغة والقطع الياس سلفه فيه القاضي ايضا فانه قال من شدا طرفا من العربيه لم يخف
عليه ان المقصود منه قطع موارد الرجا دون التعليق علي السبعين وكيف يخفي مدرك
هذا وهو مقطوع به عن افصح من نطق بالضاد والحق الجواب الاول اسد من هذا وقد ذكر
القاضي ايضا في مختصر التقريب واما ما تعلق به القاضي في انكار الحديث فغير معتصم لان السبعين
وان نطقت العرب بها للمبالغة تارة فقد نطقت بها للتقييد بالعدد المخصوص اخري
بل العدد المخصوص هو حقيقتها وقول القاضي المقصود قطع موارد الرجا دون التعليق
علي السبعين لا يصح مع ثبوت الحديث خاتمة قال والذي اطال الله بقاه التحقيق
عندي ان مفهوم العدد انما يكون حجة عند القايل به عند ذكر نفس العدد كما بينا فاما عند ذكره
اما المعدود فلا يكون مفهومه حجة كقوله صلي الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان
فلا يكون عدم تحريم ميتة ثالثة ماخوذا من مفهوم العدد لكن الناس يمثلون لمفهوم
العدد بقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الما قلتين والذي لا يتجه غيره هو ما ذكرناه
وذلك لان العدد شبه الصفه لان قولك في خمس من الابل في قوة قولك في ابل خمس
فجعل الخمس او الاثر فلما قيد وجود الشاة بالخمس فهم ان غيرها بخلافه فاذا قدمت
لفظ العدد كان الحكم كذلك والمعدود لم يذكر معه امر زايد يفهم منه انتفا الحكم عما
عداه فصار كاللقب واللقب لا فرق بين ان يكون واحدا او مثني الا تري انك لو قلت
رجال لم يتوهم ان صيغة الجمع عدد ولا يفهم منها ما يفهم من التخصيص بالعدد فكذلك
المثني لانه اسم موضوع لاثنين كما ان ~~الجمع اسم~~ ان الرجال اسم موضوع لما زاد فمن ثم لم
يكن قوله ميتتان يدل علي نفي حل ميتة ثالثة كما انه لو قال احلت لنا ميتة لم يدل
علي عدم حل ميتة اخري نعم هنا بحث ينشا منه تفصيل وهو ان المثني من جنس تارة
يراد به ذلك الجنس ويكون جانب العدد مغمورا معه وتاره يراد العدد من ذلك الجنس
ويظهر هذا بانك اذا اردت الاول تقول جاني رجلان لا امراتان فلا ينافي ذلك ان يكون
جاه رجال ثلاثه واذا اردت الثاني تقول جاني رجلان لا ثلاثه فلا ينافي ذلك انه جاه
نسوه وكذلك المفرد تقول جاني رجل لا امراة او جاني رجل لا رجلان وان كان في الكلام
قرينه لفظيه او حاليه تبين المراد اتبعت وعمل بحسبها والا فلا دليل فيه لواحد منهما

وقوله احلت لنا ميتتان سبق لبيان حل هاتين الميتتين وليس فيه اشعار بحكم ما
سوى ذلك وقوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فيه شرط يستغني عن التمسك
بمفهوم العدد لذلك الامام وغيره مثلوا به في العدد وكانه لما ذكره من البحث
لا وفيه الكلام بقوله اذا بلغ لنص على انه اراد التقييد بهذا القدر المخصوص
فكانت صفة العددية هي المقصود ولذلك صح التمسك به **قال**
السابعة النص اما ان يستقل بافادة الحكم او لا والمقارن له اما نص اخر
مثل دلالة قوله افعصيت امري مع دلالة ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم على ان تارك الامر يستحق العقاب ودلالة قوله وحمله وفصاله ثلاثون
شهرا مع قوله حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة على ان اقل مدة الحمل
ستة اشهر او اجماع كدلالة ما دل على ان الخال بمثابة الخالة في ارثها اذا دل
نص عليها ش النص المستدل به على حكم قد يدل بمنطوقه وقد يدل بمفهومه
وهذان القسمان تقدما وهما داخلان تحت قول المصنف يستقل بافادة
الحكم وذلك كقوله زكوا عن الغنم السائمة فان منطوقه مستقل بايجاب
زكاتها ومفهومه مستقل بعدم ايجاب زكوة المعلوفة وقد يدل لا بمنطوقه
ولا بمفهومه بل بانضمامه الى اخر وهذا هو الذي لا يستقل بل يحتاج الى
مقارن فنقول ذلك الاخر المقارن اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا
او قرينة حال المتكلم واقتصر في الكتاب على ذكر القسمين الاولين اعني النص والاجماع
الاول النص وهو على وجهين احدهما ان يدل احد النصين على مقدمة من مقدمتي
الدليل والاخر على مقدمة اخرى منه فيتم بها الدليل مثاله قوله تعالى افعصيت
امري فانه يدل على ان تارك الامر عاص فاذا ضمه المستدل الى قوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان هذا يدل على ان العاصي يستحق
العقاب وقد دل الاول على ان تارك المامور به ~~يستحق العقاب~~ عاص فيحصل
من مجموعهما دليل على ان تارك المامور به يستحق العقاب وثانيهما ان يدل
احدهما على ثبوت حكم لشيئين والاخر على ثبوت بعض ذلك الحكم لاحدهما على
التعيين فيتعين الباقي للاخر مثاله قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون
شهرا مع قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان
يتم

يتم الرضاعة يدل على ان مدة الفصال حولان فيتعين ان يكون الباقي وهو
ستة اشهر مدة الحمل فعلم من مجموع النصين ان اقل مدة الحمل ستة اشهر
الثاني الاجماع كدلالة ما روي من قوله صلى الله عليه وسلم الخال وارث من لا وارث
له على ان الخال يرث في بعض الاحوال وانعقد الاجماع على ان الخالة بمثابته
في الارث والحرمان فيدل هذا النص بمثابة انضمام الاجماع اليه على ان الخالة ايضا
ترث في حالة يرث الخال الثالث القياس كاثبات الربا في الارز بواسطة
ثبوته بالنص في البر الرابع شهادة حال المتكلم كما اذا جاء في الشرع لفظ يردد
بين الشرعي وغيره فانا نحمله على الشرعي فان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان
الشرعيات مثل ما روي من قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة
فانه يحمل على جماعة الصلاة لا على امر الجمع لان الاول امر شرعي وهذا لغوي وقرائن
حاله صلى الله عليه وسلم ترجح الحمل على الشرعي لما ذكرناه من كونه مبعوثا لبيان
الشرعيات والله اعلم **قال الباب الثاني في الاوامر والنواهي**
وفيه فصول الاول في لفظ الامر وفيه مسئلتان الاولى انه حقيقة في القول الطالب
للفعل واعتبر المعتزلة العلو وابو الحسين الاستعلاء ويفسدهما قوله تعالى
حكاية عن فرعون ماذا تامرون ش الكلام عند اصحابنا يطلق على اللساني والنفساني
واختلفوا هل هو حقيقة فيهما او في احدهما على مذاهب فقيل اللساني فقط وذهب
المحققون منا كما نقله الامام في اول اللغات الى انه مشترك بينهما وذهب اخرون الى انه
حقيقة في النفساني فقط وكلا القولين منقول عن الشيخ ويدل على انه حقيقة في
النفساني قوله تعالى ويقولون في انفسهم وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا
به وقال عمر يوم السقيفة لقد زورت في نفسي كلاما وقال الاخطل
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا قال اصحابنا ولسنا
نستدل بهذه الادلة على اثبات الكلام النفسي فان هذه الادلة قابلة للتاويل ولكنا
لما دللنا بالبراهين القاطعة المودعة في الكتب الكلامية على اثبات معنى في النفس
يزيد على العلوم والقدر والارادات دللنا بهذه الالفاظ على انه يسمى كلاما فهي ادلة
على اثبات التسمية لا على اثبات الحقيقة واما قول الامام هنا المختار انه حقيقة في

في اللساني فقط فغير مغاير لما نقله في اللغات عن المحققين لانه قال هناك الكلام بالمعنى
العام والتقسيم مما لا حاجة في اصول الفقه الى البحث عنه وانما الذي يبحث عنه اللساني
وقوله هنا فقط اي ولا يكون حقيقة في الشي والقصة والشان والطريق كما ذهب
اليه ابو الحسين وحاصل الامر ان الكلام هنا ليس الا في اللساني قوله ولفظ الامر
اي لفظ امر لا في مدلولها الذي هو افعل ولا في نفس الطلب وهذا اللفظ يطلق مجازا
على الفعل وغيره مما سيأتي ان شاء الله تعالى تسمى الامر لفظ وهو صيغة افعل ومسمى صيغة
افعل هو الوجوب او غيره على الاختلاف فيه فقوله القول جنس يدخل فيه الامر وغيره
نفسيا كان او غيره ويستفاد من هذه العبارة ان الطلب بالاشارة والقرائن المفهمة
لا يكون امرا حقيقة وقوله الطالب فصل يخرج به الخبر وشبهه وقوله للفعل فصل
ثان يخرج به النهي اذ هو طالب للترك وهذا مدخول من جهة ان النهي طلب فعل ايضا
ولكن فعل هو كف فلو قال فعل غير كف كما فعل ابن الحاجب لسلم من هذا الاعتراض
ويعترض عليه ايضا بقول القايل اوجبت عليك كذا او انا طالب منك كذا فانه يصدق
عليه التعريف مع كونه خبرا فكان ينبغي ان يقول بالذات كما فعل في تقسيم الالفاظ
واعلم ان هذا التعريف يدخل فيه النفساني فكان ينبغي ان يأتي بفصل يخرجه وليس
لقايل ان يقول النفساني نفس الطلب لا الطالب ولئن قلنا انه ليس بطالب حقيقة
فليس كذا اللساني انما هو الطالب حقيقة المتكلم وقد زاد الامام في المحصول فيدا اخر
عند قوله ان الحق ان الامر اسم لمطلق اللفظ الدال على الطلب لا للفظ العربي
الدال على الطلب بدليل ان الفارسي اذا طلب من عبده شيا بلغته يسميه العربي امرا
وانه لو حلف ان لا يأمر فامر بالفارسية حنث فقال الحق انه اسم لمطلق اللفظ
الدال على الطلب المانع من النقيض لا لمطلق اللفظ الدال على مطلق الطلب قال
وذلك انما يظهر ببيان ان الامر للوجوب وهذا ماش على ما اقتضته طريقته
من ان لفظ الامر هو صيغة افعل والمحقق انهما مسلكان كما سبق ومما يدل عليه
ذهاب الجمهور اليه ومنهم القاضي الى ان المندوب مامور به مع قول الجمهور ان صيغة افعل
حقيقة في الوجوب وقول القاضي انها مترددة بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد
صرح به في مختصر التقريب بل صرح في مختصر التقريب بما قلناه وهذه عبارته الامر الحقيقي
معنى قايم بالنفس وحقيقته اقتضا الطاعة ثم ذلك يعم الندب والوجوب لتحقق
الاقتضا فيهما واما العبارة الدالة على المعنى العام بالنفس نحو قول القايل افعل فمترددة

بين الدلالة على الوجوب والندب والاباحة والتهديد فيتوقف فيها حتى يثبت بقيود
المقال او بقراين الحال تخصيصها ببعض المقتضيات فهذا ما ارتضيه من المذاهب انتهى
وقوله واعتبرت المعتزلة في الامر العلو وابو الحسين الاستعلا وفسد بهما اي بان يكون الطالب
اعلى مرتبة من المطلوب منه فاما ان يكون مساويا له فهو التماس وان كان دونه فهو
سؤال وقد تابعهم على ذلك من اصحابنا الشيخان ابو اسحق الشيرازي وابو نصر بن
الصباغ كما نص عليه في عدة العالم وشرط ابو الحسين من المعتزلة الاستعلا دون
العلو والفرق بين الاستعلا والعلو واضح فالعلو ان يكون الامر في نفسه اعلا
درجة والاستعلا ان يجعل نفسه عاليا متكبرا او غيره وقد لا يكون في نفس الامر كذلك
فالعلو من الصفات العارضة للناطق والاستعلا من صفات كلامه وهذا الذي
قاله ابو الحسين صححه الامدي وابن الحاجب وكذلك الامام الا انه في اوايل المسئلة الخامسة
قال وقال اصحابنا لا يشترط العلو ولا الاستعلا لنا قوله تعالى حكاية عن فرعون واخذ
يستدل للاصحاب بهذه الصيغة فظن انه من الاضطراب وكلامه والظاهران
ضعفه لنا انما اتى بها لانها من جانب اصحابه تنبيه ما نقله المصنف هنا
عن ابي الحسين لا يناقض ما اختاره في تقسيم الالفاظ لان الكلام هنا في مدلوله اللغوي
واما هناك فالكلام في مدلوله الاصطلاحي الا ترى انه ذكره هناك المتواطي والمشكك
والاسم والفعل والحرف وكل هذه اسما مصطلح عليها من العلما وقد رد المصنف على المذهبين
اعني مذهب المعتزلة وابي الحسين بانه يفسدهما قوله تعالى حكاية عن قول فرعون لقومه
ماذا تامرون فاطلق الامر على ما يقولونه في مجلس المشاورة ومن المعلوم ومن المعلوم
انتفا العلو اذ كان فرعون في تلك الحالة اعلا رتبة منهم وقد جعلهم امرين له وانتفا
الاستعلا اذ لم يكونوا مستعلين عليه والاصل في الاطلاق الحقيقة فدل ذلك على
عدم اعتبار كل واحد من العلو والاستعلا ومما يدل على ذلك قول عمرو بن العاص
لمعوية رضي الله عنهما امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم
وابن هاشم هذا رجل من بني هاشم خرج من العراق على معاوية رضي الله عنه فامسكه فاشار
عليه عمرو بقتله فخالفه معاوية لشدة حلمه وكثرة عفوه فاطلقه فخرج عليه مرة اخرى
فانشد عمرو البيت في ذلك لا في علي رضي الله عنه وانما نبهنا على ذلك مخافة ان يتوهم

متوهم وقال دريد بن الصمة لنظرايه ولمن هو فوقه
امرتهم امري بمنعرج اللوى وهل يستبان الرشد الا ضحى الغد
وقال الاخر مخاطبا لتريد بن المهلب امير خراسان والعراق
امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب الولاية (الامارة) نادما
وقد يقال في ابطال مذهب ابي الحسين على الخصوص في الكتاب العزيز ايات في غاية التلطيف
ونهاية الاستجلاب بتذكير النعم والوعد بالنعيم كما في قوله تعالى اعبدوا ربكم الذي
خلقكم والذين من قبلكم وقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني الى غير ذلك من
الايات المنافية لاشتراط الاستعلاء الا ان يلتزم ابا الحسين ان يخرجها عن كونها اوامر
قال وليس حقيقة في غيره دفعا للاشتراك والمجاز وقال
بعض الفقهاء انه مشترك بينه وبين الفعل ايضا لانه يطلق عليه مثل وما امرنا
وما امر فرعون والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا المراد الشان مجازا قال البصري اذا
قيل امر فلان ترددنا بين القول والفعل والشي والشان والصفة وهو اية الاشتراك
قلنا بل يبادر القول وقد عرفت ان لفظ الامر حقيقة في غيره دفعا للاشتراك
وقال بعض الفقهاء انه مشترك بين القول المخصوص والفعل ونقل الاصفهاني في
شرح المحصول عن ابن برهان انه قال كافة العلماء ذهبوا الى انه حقيقة في الفعل
والشان والقصة والمقصود والغرض ولم ار ذلك في كلام ابن برهان واستدل
القائل بانه حقيقة في الفعل بانه يطلق عليه كما في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة
كلمح البصر اي فعلنا وقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله والاصل في
الاطلاق الحقيقة واجاب في الكتاب بان المراد بالامر هنا هو الشان الشامل
للقول والفعل ويكون مجازا من باب اطلاق الخاص وارادة العام والمجاز خير من
الاشتراك وهذا الجواب وان كان صحيحا فلا يحتاج اليه من يقول المراد بالامر
في هاتين الايتين هو القول اما الاولى فلانه لو اريد الفعل للزم ان يكون فعله سبحانه
واحدة وهو في السرعة كلمح البصر وذلك باطل ضرورة سبق تعدد افعاله وحدوث
بعضها بالرفق والتدريج واذا حمل على القول لا يلزم منه محذور واما الثانية فارادة
القول منها ظاهر يدل عليها قوله تعالى واتبعوا امر فرعون وابو الحسين وهو
المشار اليه بقوله البصري زعم ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص كما سبق وبين
الشي كقولنا تحرك هذا الجسم لامر اي لشي والصفة كقول الشاعر
لامر ما يسود من يسود اي لصفة من صفة الكمال والشان والطريق كذا نص عليه

في

لعله في القول المذكور مجاز ح

في المعتمد اذ قال ما نصه وانا اذهب الى ان قول القائل امر مشترك بين الشي
والصفة والشان والطريق وبين جملة الشان والطريق وبين القول المخصوص
انتهى ومقتضى ذلك انه مشترك عنده بين خمسة اشيا لكنه في شرح المعتمد
فسر الشان والطريق بمعنى واحد فتكون الاقسام عنده اربعة فلذلك حذف
المصنف الطريق وذلك من محاسنه واستدل البصري على ما ذهب اليه بان من سمع
قول القائل هذا امر فلان تردد ذهنه بين هذه المعاني ما لم ينضف الى قرينة
معينة لواحد منها تعين المراد منه وذلك اية الاشتراك اي علامته واجاب
عنه المصنف بمنع تردد الذهن عند عدم القرينة بل يبادر فهم القول المخصوص
منه الى الذهن وقوله في الكتاب اذا قيل امر فلان امر هنا باسكان الميم لا
غير وما نقله المصنف عن ابي الحسين من ان الامر موضوع للفعل بخصوصه
حتى يكون مشتركا غلط فالذي نص ابو الحسين عليه انه غير موضوع له وانما
يدخل في الشان فقال مجيبا عن اعتراض بخصوصه ما نصه اسم الامر ليس يقع على الفعل
من حيث هو فعل لا على سبيل المجاز ولا على سبيل الحقيقة وانما يقع على الفعل جملة
الشان حقيقة وهو المراد بقول الناس امور فلان مستقيمة انتهى قال
الناسه الطلب بديهي التصور وهو غير العبارات المختلفة وغير الارادة خلافا
للمعتزلة لما ان الايمان من الكافر مطلوب وليس بمراد لما عرفت من ان المهدد عذره
في ضرب عبده بامره ولا يريد لما ذكر ان مدلول القول الطالب للفعل احتاج
الى بيان الطلب تتميما لايضاح مدلول الامر فقال الطلب بديهي التصور وهذا
قد صار اليه الجمهور واستدلوا عليه بان كل عاقل مارس الحدود والرسوم او لم
يمارس شيا البتة يامر وينهى ويفرق بالبديهة بين طلب الفعل وطلب
الترك وبينهما وبين المفهوم من الخبر وهذا الدليل قد اشار الامام التعويل
عليه وهو مدخول من وجوه احدها انه لا يلزم من التفرقة الحكم بالتفرقة بين
الشيين بالبديهة معرفة كنه حقيقتيهما بل قد لا يعرف الحاكم بالتفرقة ماهية
ذلك الشي فضلا عن ان يعرفه بالبديهة الا ترى ان كل احد يعلم من نفسه انه موجود
بالبديهة ويفرق بين الانسان والملك والطاير والفرس ولا يدرك ماهية نفسه

ولا ماهية الملك ولا الطاير والفرس معرفة خاصة بالجنس والفصل والثاني ان قوله
نعرف طلب الفعل وطلب الترك بالبديهة وكذا بينهما وبين الخبر يلزم منه ان تكون
هذه الاشيا بديهية على ما قرر واذا كان كذلك فلم حد ماهية الامر قيل ولك
الثالث ان بحثه عن هذا المعنى هو بحث عن هذا الكلام وهذا منا قضيم هو اعني
الطلب مغاير للعبارات المختلفة باختلاف النواحي والامم ومغاير للارادة اما
مغايرته للعبارات فواضح فان ماهية الطلب معنى قايم بقلب المتكلم لا يختلف بذلك
خلاف العبارات المختلفة هذا قول شرح المصنف وقوله المختلف ليس لاحتراز بل صفة
جات للتوضيح اي ان شان العبارات انها مختلفة ولو قال يدل ذلك المختلفة فيها لكان
اصرح واحسن واما مغايرته للارادة والخلاف فيه مع المعتزلة فلوجهين احدهما ان
الايمان من الكفار مطلوب بالاجماع ومنهم من اخبر الله تعالى انه لا يومن فكان ايمانه ممتنعا
لاخبار الله تعالى بعدمه كما عرفت ومثله تكليف المحال والممتنع لا يكون مرادا لله تعالى لان
الارادة صفة مخصصة لحدوث الفعل بوقت حدوثه والشي اذا لم يوجد لكونه ممتنعا
استحال ارادته لعدم تخصصه بوقت الحدوث ويلزم من هذا مغايرة الطلب الذي هو
مدلول الامر للارادة لتحققه دونها هذا تقريره وهو ضعيف لان حاصله الاستدلال
على عدم الارادة بعدم الوقوع وذلك مصادرة على المطلوب الوجه الثاني ان الطلب قد يتحقق
بدون الارادة وذلك لانه قد يجتمع مع كراهته ويستحيل ان يجتمع ارادته مع كراهته
فالامر غير الارادة وبيان ذلك ان السيد الذي لامه السلطان على ضرب عبده اذا اعتذر
للسلطان عنه بتمرد العبد وعصيانه عن امتثال اوامره وكذبه السلطان فاراد اظهار صدقه
بالتجربة فانه اذا امره بشي عند السلطان لا يريد ذلك قطعا لاستحالة ان لا يريد تمهيد عذره
حال كونه مريدا له فان ما امره الا لتمهيد عذره وفي ارادة فعله عدم ارادة تمهيد عذره
فتستحيل ارادته ولان العاقل لا يريد ما فيه مضرته من غير ضرورة ملجية اليه وهذا
الدليل كما يدل على ان الامر غير الارادة كذلك يدل على انه غير مستلزم لها وقد اعترض
على هذا الدليل بوجهين احدهما انا لا نسلم انه وجد الامر في الصورة المذكورة وان كانت صورته
صورة الامر والصورة لا توجب ان يكون امرا حقيقيا كما في التهديد واجيب عنه بان تمهيد
العذر انما يحصل بالامر لا بغيره وذلك يدل على انه امر لان مجرد سماع العبد الامر اللساني يحصل
التجربة وان اراد اللساني فالفرق به وبين الارادة مسلم وبانهما ذكر الامدي فقال
هذا

١٢٥
هذا لازم على اصحابنا في تفسيرهم الامر بانه طلب الفعل من جهة ان السيد ايضا امر في
مثل هذه الصورة لعبده مع علمنا بانه يستحيل منه طلب الفعل من عبده لما فيه من
تحقيق عقابه وكذبه والعاقل لا يطلب ما فيه مضرته واظهار كذبه قال صفي الدين الهندي
وهو اعتراض ضعيف لانا لا نسلم انه يستحيل من العاقل ان يطلب ما فيه مضرته
اذا لم يكن مريدا له قال وهذا لان طلب المضرة لا ينافي غرضه بل قد يوافقه كما هو واقع فيما
ذكرنا من الصورة وانما المنافي لغرضه وقوع المضرة والطلب لا يوجبه فالحاصل ان
طلب المضرة من حيث انه طلب لا ينافي غرض العاقل لا بالذات ولا بالعرض بخلاف الارادة
فانها وان تنافيه بالذات لكنها منافية له بالعرض لكونها توجب وقوع المضرة ضرورة
ان الارادة صفة تقتضي وقوع المراد نعم الطلب والارادة في الاكثر متلازمان فظن انه
مستحيل ان يجتمع مع الكراهة كما يستحيل ان يجتمع الارادة معها فايدة
استدل القاضي ابو الطيب في شرح الكفاية وتبعه الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع على ان الامر
مغاير للارادة بان من حلف ليقضين زيدا دينه غدا وقال ان شا الله ولم يقضه لا يحنث
في يمينه مع كونه مامورا بقضايه فلو كان الله تعالى قد شا ما امره به وجب ان يحنث في
يمينه وهذا ظاهر اذا كان الدين حالا وصاحبه مطالب به اما ان كان موجلا فلا لانتفا
وجوب القضا غدا ولم يكن عند محل الاجل واما اذا كان حالا وصاحبه غير مطالب فان
وجوب القضا على الفور اختلاف معروف والمذهب مذكور في صدر كتاب التفليس من
ابن الرفعة عن الروياني وامام الحرمين فان لم نوجبه فقد يمنع الوجوب ايضا فينبغي
ان يقتصر على الاستدلال بمن عليه دين حال وصاحبه مطالب به والمديون متمكن
من الايفا بالحرج ايضا ما دام لم يتمكن كالمعسر فانه لا يجب عليه مع عدم التمكن قال
واعترف ابو علي وابنه بالتغاير وشرط الارادة في الدلالة ليتميز عن التهديد قلنا
كونه مجازا كاف ش اعترف ابو علي وابنه ابو هاشم وتابعهما القاضي عبد
الجبار وابو الحسين بان الامر مغاير للارادة المامور به ولكن شرطوا
ارادة المامور به في دلالة الامر عليه وقالوا لا ينفك الامر عن الارادة محتجين بان
الصيغة كما ترد للطلب ترد للتهديد مع خلوه عن الطلب فلا بد من مميز بينهما ولا
مميز سوى الارادة والجواب ان التمييز حاصل بدون الارادة لان صيغ الامر
حقيقة في القول المخصوص مجاز في غيره وهذا كاف في التمييز لا بهامه وحدث غير

قرينة حملت على مدلولها الحقيقي او بقرينة حملت على ما دلت القرينة عليه واعلم
ان محل الخلاف انما هو في ارادة الامتثال واما ارادة الدلالة بالصيغة على الامر احتراز
عن التهديد والتسخير وغيرهما من المحامل فما النزاع فيهما الا مع المعتزلة بل مع غيرهم من
المتكلمين والفقهاء واما ارادة احداث الصيغة احترازا عن النائم ومن جرى على لسانه
اليه من غير قصد فذلك شرط من غير توقف وقد حكى قوم فيها الاتفاق ولكن حكى
ابن المطهر هذا المتاخر المنسوب الى الرفض في كتاب له مبسوط في اصول الفقه وقفت
عليه من مدة ولم احصل حالة المصنف عن بعضهم انه لم يشترط ارادة ايجاد الصيغة
وهذا شيء ضعيف لا يعتمد عليه وكيف يجعل ما جرى على لسان النائم والساهي امرا يترتب
عليه مقتضاه هذا شيء لا يرتضي المنتسب الى اهل العلم التفوه به الا لينبه على شذوذه

قال الفصل الثاني في صيغه وفيه مسايل الاولى

ان صيغة افعل ترد لستة عشر معنا الاول الايجاب اقيموا الصلاة الثاني الندب
فكاتبوهم ومنه كل مما يليك الثالث الارشاد واستشهدوا الرابع الاباحة
كلوا الخامس التهديد اعملوا ما شئتم ومنه قل تمتعوا السادس الامتنان كلوا
مما رزقكم الله السابع الاكرام ادخلوها الثامن التسخير كونوا قردة التاسع التعجيز فاتوا
بسورة العاشر الاهانة ذق الحادي عشر التسوية اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر
الدعا اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر الاحتقار
بل القوا الخامس عشر التكوين كن فيكون السادس عشر الخبر فاصنع ما شئت وعكسه
والوالدات يرضعن لا تنكح المراة المراة ش تقدم ان الامر اسم للقول الطالب للفعل
وهذا شروع في ذكر صيغته وهي افعل ويقوم مقامها اسم الفعل كصه والمضارع
المقرون باللام مثل ليقم زيد وقد نقل عن الشيخ ابي الحسن انه لا صيغة للامر تختص
به وان قول القائل افعل متردد بين الامر والنهي وان فرض حمله على غير النهي فهو
متردد بين جميع محامله ثم اختلف اصحابه في تنزيل مذهبه فقال قائلون اللفظ
صالح لجميع المحامل صلاح اللفظ المشترك للمعاني التي تثبت اللفظة لها وقال
آخرون ليس المعني بتوقف ابي الحسن في المسالة الا انا لا ندري على اي وضع جرى قول القائل
افعل في اللسان فهو مسكوت عنه على هذا الراي ثم نقل عن ابي الحسن انه قال لو انه
يستمر على القول بالوقف مع فرض القرائن قال امام الحرمين وهو زلل بين في النقل ثم قال
امام الحرمين الذي اراه في ذلك قاطبة ان ابا الحسن لا ينكر صيغة مشعرة بالوجوب
الذي

الذي هو مقتضى الكلام القائم بالنفس نحو قول القائل اوجبت والزمت وما شاكل ذلك
واما الذي تردد فيه مجرد قول القائل افعل من حيث انه في وضع اللسان متردد
واذا كان كذلك فالظن بابي الحسن انه يقول القائل افعل لفظا او الفاظا من القبيل
الذي ذكرناه مثل ان يقول افعل حتما او افعل واجبا ثم قد يتردد المتردد في
الصيغة التي فيها الكلام اذا اقترنت بالالفاظ التي ذكرناها المشعرة بالامر النفسي فالالفاظ
المقترنة بقول القائل افعل ام هي في حكم التفسير لقول القائل افعل وهذا تردد قريب ثم ما
نقله النقلة يختص بقرائن المقال على ما فيه من الخبط فاما قرائن الاحوال فلا ينكرها احد
وهذا هو التنبيه على سر مذهب ابي الحسن والقاضي وطبقة الواقفية هذا كلام امام
الحرمين ثم قال المصنف صيغة افعل ترد لستة عشر معنا الاول الايجاب كقوله
تعالى اقيموا الصلاة الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الكتابة
مستحبة لهذه الاية وحكى صاحب التقريب قولا للشافعي انها واجبة اذا طلبها
العبد قوله ومنه اي ومن المندوب التاديب كقوله صلى الله عليه وسلم لعمرو بن ابي
سلمة كل مما يليك رواه البخاري ومسلم فان الادب مندوب اليه وقد جعله بعضهم قسيما
للمندوب والجواز افترقا فيها افتراق العام والخاص لما ذكرناه واعلم ان التمثيل بالاكل
مما يليه ليس بجيد فان الذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه في غير موضع ان من اكل مما لا
يليه عالما بنهي النبي صلى الله عليه وسلم كان اثما عاصيا وذكر شارح الرسالة ابو بكر
الصيرفي واوله عليه والشافعي نص على هذه المسالة واخوات لها غريبات اخرجتهن
والدي اطال الله بقاه وصنف فيهن كتابه المسمى بكشف اللبس عن المسايل الخمس
ونص المنصوص وقد ذكرنا عيون ذلك المختصر في ترجمة البويطي من كتابنا طبقات
الفقها الثالث الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
والفرق بين الندب والارشاد ان المندوب مطلوب لثواب الاخرة والارشاد لمنافع
الدنيا ولا يتعلق به ثواب البتة لانه فعل متعلق بغرض الفاعل ومصلحة نفسه
وقد يقال انه يثاب عليه لكونه ممتثلا ولكن يكون ثوابه انقص من ثواب الندب لان
امتثاله مشوب بحظ نفسه ويكون الفارق اذا بين الندب والارشاد انما هو مجرد
ان احدهما مطلوب لثواب الاخرة والاخر لمنافع الدنيا والتحقيق ان الذي فعل ما امر به
ارشادا ان اتى به لمجرد غرضه فلا ثواب له وان اتى به لمجرد الامتثال غير ناظر الى مصلحته
ولا قاصد سوى مجرد الانقياد لامر ربه فيثاب وان قصد الامرين اثيب على احدهما

دون الاخر ولكن ثوابا انقص من ثواب من لم يقصد غير مجرد الامتثال واعلم
ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب مجاز في غيرها على الصحيح كما ستعرفه ان شاء الله
تعالى والعلاقة التي بين الواجب والمندوب والارشاد حتى اطلقت عليهما صيغة
افعل هي المشابهة المعنوية الرابع الاباحة كقوله تعالى كلوا من الطيبات
الخامس التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم ومن التهديد الانذار كقوله تعالى قل
تمتعوا فان مصيركم الى النار وقد جعله جماعة قسما اخر ولا شك في ثبوت الفرق بينهما
اذ التهديد هو التخويف والانذار هو الابلاغ لكن لا يكون الا في التخويف فقوله
تعالى قل تمتعوا امر بابلاغ هذا الكلام المخوف الذي عبر عنه بالامر وقال صفي الدين
الهندي وغيره في الفرق بينهما ان الانذار يجب ان يكون مقرونا بالوعيد كما في الاية
المذكورة والتهديد لا يجب فيه ذلك بل قد يكون مقرونا وقد لا يكون وقيل في الفرق
بينهما ان التهديد في العرف ابلغ من الوعيد والغضب من الانذار وكلها فروق مجحفة
والعلاقة بين الوجوب والعلاقة والتهديد المضادة لان المهدد عليه اما حرام
او مكروه كذا قيل وعندي ان المهدد عليه لا يكون الا حراما وكذلك الانذار وكيف
وهو مقترن بالوعيد بل قد ذهب قوم الى ان الكبائر هي المتوعد عليها السادس
الامتنان كلوا مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة ان الاباحة مجرد اذن
وانه لا بد من اقتران الامتنان بذكر احتياج الخلق اليه وعدم قدرتهم عليه ونحو
ذلك كالتعرض في هذه الاية الى ان الله تعالى هو الذي رزقه والعلاقة بين الامتنان
والوجوب المشابهة والاذن اذ الممنون لا يكون الا ماذونا فيه السابع
الاكرام ادخلوها بسلام امنين فان قرينة قوله بسلام امنين يدل عليه
والعلاقة ايضا الاذن الثامن التسخير مثل كونوا قردة خاسئين والفرق
بينه وبين التكوين ان التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال
الى حالة ممتهنة بخلاف التسخير فانه لغة الذلة والامتهان في العمل والعلاقة
فيه وفي التكوين المشابهة المعنوية وهي تحتم الوقوع وقد سمى الشيخ ابو اسحق
الشيرازي وامام الحرمين هذا النوع بالتكوين التاسع التعجيز فاتوا بسورة
من مثله والعلاقة فيه المضادة اذ لا يكون التعجيز الا في الممتنع العاشر
الاهانة ذق انك انت العزيز الكريم الحادي عشر التسوية اصبروا او لا
تصبروا الثاني عشر الدعاء مثل قول القائل اللهم اغفر لي وقوله تعالى ربنا

افتح

افتح بيننا وبين قومنا بالحق الثالث عشر التمني مثل قول امرئ القيس

الا ايها الليل الطويل الا انجلي ... بصبح وما الإصباح فيك بأمثلِ

وقد يقال لم جعل المصنف هذا الشاعر متمنيا ولم يجعله مترجيا مع ان التمني مختص
بالمستحيل وانجلاء الليل غير مستحيل والجواب ان المحب ينزل الليل لطوله منزلة ما يستحيل
انجلاؤه ولهذا قال الشاعر ... وليل المحب بلا آخر ... الرابع عشر الاحتقار
كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام مخاطبا السحرة القوا ما انتم ملقون
يعني ان السحر وان عظم في مقابلة ما اتى به موسى عليه السلام حقير والفرق بينه
وبين الاهانة ان الاهانة انما تكون بالقول او الفعل او بتركهما دون مجرد الاعتقاد
والاحتقار اما مختص بمجرد او لا بد فيه من الاعتقاد بدليل ان من اعتقد في شيء انه
لا يعبا به ولا يلتفت اليه يقال انه احتقره ولا يقال انه اهانه ما لم يصدر منه قول
او فعل ينبئ عن ذلك الخامس عشر التكوين كن فيكون وقد سمى الغزالي هذا القسم
بكمال القدرة وتبعه الامدي السادس عشر الخبر مثل قوله صلى الله عليه وسلم اذا لم
تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام هو امر ان لم
ومعناه اعرضه على نفسك فان استحييت منه لو اطلع عليه فلا تفعله وان لم تستحيي
فاصنع ما شئت من هذا الجنس وعلى هذا التفسير يحتاج هذا القسم الى مثال وامثلته
كثيرة قوله وعكسه اي قد يستعمل الخبر ويراد به الامر مثل قوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن المعنى والله اعلم ليرضع الوالدات اولادهن وهو ابلغ من عكسه
لان الناطق بالخبر مريدا به الامر كانه نزل المامور به منزلة الواقع قوله لا تنكح
المراة المراة يعني ان الخبر قد يأتي مرادا به النهي كما قد ياتي مرادا به الامر وكذا
اعني مجيئه مرادا به النهي كما في الحديث الذي رواه ابن ماجه باسناد جيد ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال لا تزوج المراة المراة ولا تزوج المراة نفسها فان صيغته
صيغة خبر لوروده مضموم الجيم ولو كان نهيا لكان مجزوما مكسورا لالتقاء
الساكنين والمراد به النهي فهذا شرح الاقسام الستة عشر التي في الكتاب وهي في
الحقيقة اكثر لاستعمال بعض اقسامها على نوعين كما عرفت وقد زاد امام الحرمين
في البرهان الامر بمعنى الانعام كقوله تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم
قال وهذا وان كان فيه معنى الاباحة فان الظاهر منه تذكر النعمة وزاد ايضا

الامر بمعنى التفويض كقوله تعالى فاقض ما انت قاض وزاد صفي الدين الهندي تاسع
عشر وهو التعجب ومثله بقوله تعالى قل كونوا حجارة او حديدا وهذا المثال
جعله الآمدي وابن برهان من قسم التعجيز ورايت في طبقات الفقهاء لابي عاصم العبادي
في ترجمة ابي اسحق ابراهيم بن محمد الفارسي زيادات اخر منها التعجب كما قال صفي الدين
الهندي لكن مثله بقوله تعالى انظر كيف ضربوا لك الامثال ومنها الامر بمعنى التكذيب
مثل قوله تعالى قل فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين وقوله قل هلم شهداءكم
الذين يشهدون ان الله حرم هذا ومنها الامر بمعنى المشورة مثل فانظر ماذا
ترى وزاد ابو عاصم ايضا وغير هذه الترجمة الامر بمعنى الاعتبار مثل قوله تعالى
انظروا الى ثمره اذا اثمر والامر بمعنى التسليم مثل فاقض ما انت قاض وهذا قد
تقدم عن امام الحرمين وقد وصلت الاقسام بزيادات ابي عاصم وامام الحرمين
والقسم الذي ذكره الهندي الى ست وعشرين **قال**
السادسة انها حقيقة في الوجوب مجاز في البواقي وقال ابو هاشم انه للندب وقيل
للاباحة وقيل مشترك بين الوجوب والندب وقيل للقدر المشترك بينهما وقيل لاحدهما
ولا نعرفه وهو قول الحجة وقيل مشترك بين الثلاثة وقيل بين الخمسة ش اجمعوا
على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع المعاني التي اوردناها وانما الخلاف
في بعضها وقد اختلفوا فيه على مذاهب احدها انها حقيقة في الوجوب فقط مجاز
في البواقي وهو المحكي عن الشافعي رضي الله عنه وقال امام الحرمين في التلخيص المختصر من
التقريب والارشاد اما الشافعي فقد ادعى كل من اهل المذاهب انه على وفاقه وتمسكوا
بعبارات متفرقة له في كتبه حتى اعتصم القاضي بالفاظ له من كتبه واستنبط منها
مصيره الى الوقف وهذا عدول عن سنن الانصاف فان الظاهر والماثور من
مذهبه حمل مطلق الامر على الوجوب انتهى ونقله الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع وابن
برهان في الوجيز عن الفقهاء واختاره الامام واتباعه منهم المصنف قال الشيخ
ابو اسحق وهو الذي املاه الشيخ ابو الحسن على اصحاب ابي اسحق يعني المروزي ببغداد
ثم اختلف القائلون بهذا المذهب وصحح الشيخ ابو اسحق انه بوضع اللغة ونقله
امام الحرمين عن الشافعي الثاني انها حقيقة في الندب قال الغزالي ومنهم من نقله
عن

عن الشافعي وقد نقله في الكتاب عن ابي هاشم والغزالي نقله عن كثير من المتكلمين وجماعة من
الفقهاء قال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع الذي نقله الفقهاء عن المعتزلة انها تقتضي الندب وليس
هذا مذهبهم على الاطلاق بل ذلك بواسطة ان الامر عندهم يقتضي الارادة والحكيم لا
يريد الا الحسن والحسن ينقسم الى واجب ومندوب فيحمل على المحقق من الاسم وهو الندب
فليست الصيغة عندهم مقتضية للندب الا على هذا التقدير **قلت** ويلزمهم
او اكثرهم على هذا التقدير القول بالاباحة لان المباح عند اكثرهم حسن كما سبق في اوائل الكتاب
الثالث انها حقيقة في الاباحة التي هي ادنى المراتب الرابعة انها مشتركة بالاشتراك
اللفظي بين الوجوب والندب وهو المحكي عن المرتضى من الشيعة وقال الغزالي صرح الشافعي
في كتاب احكام القرآن بتردد الامر بين الوجوب والندب الخامس انها حقيقة في القدر
المشترك بينهما وهو الطلب فيكون متواطئا وهو راي الامام ابي منصور الماتريدي السادس
حقيقة اما في الوجوب واما في الندب واما فيهما جميعا بالاشتراك اللفظي لكنا لا ندري ما هو الواقع
من هذه الاقسام الثلاثة ولا نعرف ان لا رابع وهذا المحكي عن طائفة من الواقفية كالشيخ والقاضي
واختاره الغزالي والآمدي هذا هو تحرير هذا المذهب وقول المصنف في حكايته وقيل لاحدهما
ولا نعرفه غير مرضي لوجهين احدهما انه يحكم بتردد هذا المذهب بين شيئين وليس كذلك بل
بين ثلاثة كما سقناه وثانيهما انه على تقدير صحة هذا بان يكون بعض الناس ذهب الى
تردده بين شيئين فليس قول الغزالي انما اختار الغزالي ما اوردناه وهذه عبارة المستصفى
وقد ذهب ذاهبون الى انه وضعه للوجوب وقال قوم بل للندب وقال قوم نتوقف
فيه ثم منهم من قال هو مشترك كلفظ العين ومنهم من قال لا ندري ايضا انه مشترك
او وضع لاحدهما واستعمل في الثاني مجازا والمختار انه يتوقف فيه انتهى وقد نقل الشيخ صفي
الدين الهندي عن الشيخ والقاضي وامام الحرمين والغزالي التوقف في انه حقيقة في الوجوب فقط
او الندب فقط او فيهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي وهذا مغاير لهذا الذي سقناه عن
الغزالي التردد بين اربعة لا ثلاثة والذي في المستصفى ما ارتناه واما القاضي والشيخ فقد ذكرنا
النقل عنهما في اول هذا الفصل من كلام امام الحرمين واما امام الحرمين فقد صرح باختيار ما
نصه من انكار العرب ما فصلت بين قول القائل افعل وبين قوله لا تفعل ولكن من الحق في
[illegible] فانا على اضطرار نعلم الفصل في ذلك كما نعلم الفصل بين قول القائل فعل وبين قوله ما فعل
ولا معنى لبسط ذلك مع وضوحه وقد اسقط هذا رددنا القول الى الاباحة التي هي تخيير

ولا اقتضا فيها ولا طلب لا شك في فصل العرب بين قول من يقول لا حرج عليك فعلت او تركت وبين قوله افعل فان الصيغة الا جزء مقتضاها طلب لا محالة وليس في الاباحة من الطلب شي فقد لاح سقوط الاباحة عن مقتضى الصيغة ولم يبق الا الندب والندب من ضرورة معناه التخيير في الترك وليس في قول القائل افعل تحسين في الترك اصلا وقد يعسر الان ان يلوح بالغرض الحق ويقول افعل طلب محض لا مساغ له لتقدير الترك فهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القراين فان قيل فهذا مذهب الشافعي رضي الله عنه واتباعه وهو المصير الى اقتضا اللفظ ايجابا قلنا ليس كذلك فان الوجوب عندنا لا يعقل دون التقييد بالوعيد على الترك وليس ذلك مقتضى محض الطلب فاذا الصيغة لتمحيض الطلب والوجوب مستدرك من الوعيد هذا لفظه ثم قال واما ابني على منتهى الكلام شيا يقرب مما اخترته من مذهب الشافعي رضي الله عنه فاقول ثبت في موضوع الشرع ان التمحض في الطلب موعد على تركه وكلما يكون كذلك فلا يكون الا واجبا انتهى وحاصل هذا الذي اختاره حمل الصيغة على الاقتضا والطلب وتصارك المستفاد منها من جهة اللسان الطلب الجازم وكون هذا الطلب موعدا عليه من اخر باب في اوامر الشرع بالدليل الخارجي فالوجوب مستفاد بهذا التركيب من اللغة والشرع فقد وافق القايلين بالوجوب وان كان قد خالفهم في هذا التركيب ونقل المازري في شرح البرهان هذا الذي اختاره امام الحرمين عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني وقال انه صرح به وسبقه الى اختياره فاشار الى ان الامر يقتضي حصر المامور على الفعل واقتضاه منه اقتضا جزما ولكن اذا ثبت هذا من جهة اللسان ثبت بعده الوعيد وهذا الذي اختاره الشيخ ابو حامد وامام الحرمين هو المختار عندنا فان الوعيد لا يستفاد من اللفظ بل هو امر خارج عنه ولكنا نقول المنقول عن الشافعي ان الصيغة تقتضي الوجوب ومراده الصيغة الواردة في الشرع اذ لا غرض له في الكلام في غيرها ولم يصرح الشافعي بان اقتضاها الوجوب مستفاد منها فلعله يرتضي هذا التركيب ويقول به ويكون ما ذهب اليه الشيخ ابو حامد وامام الحرمين هو الذي ذهب اليه امامهما رضي الله عنه واعلم ان هذا المذهب المختار معاند للمذهبين اللذين حكيناهما عند حكاية القول بالوجوب في ان ذلك هل هو بالشرع او اللغة فتصير المذاهب اربعة الوجوب بالشرع والوجوب باللغة والوجوب بضم الشرع الى اللغة وعدم الوجوب فان قلت كيف يقال بان الوجوب مستفاد من وضع اللغة قلت هو بعيد كما اشرنا

اليه

اليه ولكنه هو مذهب مصرح كما عرفت وممن ذكره الشيخ ابو اسحق والقاضي ابو بكر في مختصر التقريب لامام الحرمين وقال ان الاكثرين من القايلين بان الصيغة تقتضي الوجوب عليه وانه كذلك باصل الوضع لانه قد ثبت في اطلاق اهل اللغة تسمية من خالف مطلق الامر عاصيا وتقريعه وتوبيخه بالعصيان عند مجرد ذكر الامر ولا يستوجب التوبيخ الا بترك واجب فاقتضى ذلك دلالة الامر المطلق على الوجوب وقال المازري صرح بعض اصحابنا بان الوعيد مستفاد من اللفظ كما يستفاد منه الاقتضا الجازم فقد ثبت هذا المذهب الا انه عندنا ساقط قال القاضي في مختصر التقريب ولسنا نسلم ان في اطلاق اللغة ما يقتضي ان مخالف الصيغة المطلقة المعراة عن القراين يسمى عاصيا ويستوجب التوبيخ ونقول لهم ثم ينكرون على من يزعم انهم وان وبخوا تارك الامتثال وسموه العصيان فانما وبخوه عند تركه امتثال امر شاهد قراين الاحوال الامر به دالة على اقتضا الوجوب فليس عليكم ان تزعموا انهم يوبخون بالعصيان في الامر المجرد عن القراين قال واسم الامر يصدق على المجرد والمقترن فمن اين لكم ان ما اطلقوه ينصرف الى الصيغة المطلقة قال ثم نقول على وجه التنزل لسنا نسلم ان تسمية العصيان وصف ذم على الاطلاق اذ قد يرد ذلك في غير موضع استحقاق الذم فانك تقول اشرت على فلان بكذا فعصاني وعصى مشورتي وان لم تكن مشورتك موجبا على من اشرت عليه المذهب السابع انها مشتركة بين الثلاثة اعني الوجوب والندب والاباحة واختلف القايلون به فقالت طايفة بالاشتراك اللفظي وقال الاخرون بالمعنوي وكلام المصنف محتمل للامرين الثامن انها مشتركة بين الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم وهو المشار اليه بقول المصنف وقيل بين الخمسة ومراده الاحكام الخمسة قال الامام في المحصول هكذا حكى هذه المذاهب المذكورة في الكتاب والتاسع انه مشترك في الوجوب والندب والاباحة والارشاد والتهديد حكاه الغزالي والعاشر انها حقيقة في الطلب مجاز فيما سواه قال الامدي وهو الاصح الحادي عشر ان امر الله تعالى للوجوب وامر النبي صلى الله عليه وسلم للندب الا ما كان موافقا للنص او مبينا للمجمل حكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص عن شيخه ابي بكر الابهري وكذلك حكاه عنه المازري في شرح البرهان وقال ان النقل اختلف عنه فروي عنه هذا وروي عنه موافقة من قال انه للندب على الاطلاق هذا ما حضرنا من المذاهب في هذه المسئلة وقد ادعى الامام ادعى الاتفاق على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع المحامل المتقدمة ان الخلاف

انما وقع في امور خمسة الوجوب والندب والاباحة والتنزيه والتحريم وانت اذا تاملت
ما حكيناه من المذاهب علمت ان حصر الخلاف في ذلك ليس بجيد قال
لنا وجوه الاول قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذم على ترك المامور فيكون
واجبا ش استدل على ما ذهب اليه من ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب بوجوه
خمسة الاول قوله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ووجه الحجة منه ان
الصيغة وان كانت صيغة استفهام لكن الاستفهام غير مراد منها لاستحالته
على من يستحيل عليه الجهل بل المراد منها الذم والتوبيخ وانه لا عذر له في الاخلال
بالسجود بعد ورود الامر به ولو لم يكن الامر للوجوب لما حسن الذم والتوبيخ ورد
الامدي هذا التوجيه الدليل بانه لا يلزم من كون هذا الامر مقتضي الوجوب ان يكون
كل امر كذلك والجواب انه لا قائل بالفصل واعلم ان الشيخ ابا اسحق في شرح اللمع اورد
من جهة المعتزلة ان ما ذكرتموه من الايات يدل على ان اوامر الله ورسوله تدل
على الوجوب ونحن لا نازع في ذلك انما نازع في مقتضى اللفظة لغة واجاب بانهم
متى سلموا ذلك حصل المقصود اذ المطلوب معرفة مقتضى اوامر الله تعالى واوامر
الرسول صلى الله عليه وسلم وغرضنا من ايراد هذا السوال انه قد يوخذ منه ان المعتزلة
او ان الشيخ ابا اسحق اعتقد انهم لا يخالفون في اوامر الله واوامر رسوله عليه السلام لمقتضى
الوجوب وذلك عجيب فان النقل عنه بخلاف ذلك مشتهر قال
الثاني اركعوا لا يركعون ويل يومئذ للمكذبين قلنا الظاهر انه للترك والويل للتكذيب
قيل لعل قرينة اوجبت قلنا رتب الذم على ترك مجرد افعل ش الدليل الثاني قوله
تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ووجه التمسك انه تعالى ذم اقواما على ترك
ما قيل لهم فيه افعلوا اذ الاية بسياقها تدل على الذم فلو لم تكن الصيغة للوجوب
لما حسن ذلك وانما قلنا ان سياق الاية تدل على الذم لانه ليس المراد من قوله لا يركعون
الاعلام والاخبار لان ترك الركوع من المكذبين معلوم لكل احد فلولا ذمهم
واعترض عليه بوجهين احدهما انا لا نسلم ان الذم على ترك مقتضى الامر بل على
تكذيب الرسل بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين اجاب عنه بان الظاهر
ان الذم على ترك مقتضى الامر اذ رتب ان يكون المكذبون هم التاركين فلهم الويل
بسبب التكذيب ولهم العقاب بترك المامور به اذ الكفار مامورون بالفروع

واما

١٢١

واما ان يكونوا غيرهم فيجوز ان يستحق قوم الويل بسبب التكذيب واخرون العقاب
بسبب ترك المامور به هذا تقرير الجواب واعترض النقشواني على الاستدلال بالاية
من وجه اخر فقال لا نسلم انه ذمهم على ترك الركوع فقط بل ذمهم على ذمه لحيث
لو قيل لهم اركعوا لا يركعون والمراد به انهم غير قابلين للانذار ونصح الانبياء وغير ملتفتين
الى دعوتهم قد انطوت جبلتهم على ما يمنعهم من ذلك والرجل قد يتصف بهذه السجية قبل
ان يقال له اركع فلا يركع ونحن معترفون بان هذه الملكة مما يوجب العذاب هذا اعتراضه
وهو ضعيف وجوابه ما ذكرناه من ان الظاهر ان الذم على ترك مقتضى مدلول قوله اركعوا وما
ذكروه خروج عن حقيقة اللفظ من غير دليل والوجه الثاني والذي يتوجه على الدليلين المذكورين
هذا الذي نحن فيه والذي تقدم وتوجيهه سلمنا ان الذم على الترك لكن لعل الامر اقترنت به
قرينة تقتضي الحتم فان الصيغة اذا اقترنت بها قرينة صرفتها الى ما دلت عليه اجماعا اجاب
عنه بانه رتب الذم على مجرد ترك المامور به وترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية فيكون
نفس الترك علته وما ادعيتم من القرينة الاصل عدمه فان قلت هذا الاحتمال وان
كان على خلاف الاصل فهو قادح في المقطوع والمسالة قطعية قلت اما من قال ان المسالة
ظنية كابي الحسين البصري وغيره فيجيب بمنع كونها قطعية واما من قال بانها قطعية فيجيب بان
كل واحد مما نذكر من الادلة وان كان لا يفيد القطع لكن المجموع يفيده قال
الثالث تارك المامور به مخالف له كما ان الاتي به موافق والمخالف على صدد العذاب لقوله
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم قيل الموافقة اعتقاد
حقيقة الامر والمخالفة اعتقاد فساده قلنا ذلك لدليل الامر لا له قيل الفاعل ضمير والذين
مفعول قلنا الاضمار خلاف الاصل ومع هذا فلا بد له من مرجع قيل الذين يتسللون قلنا
هم المخالفون فكيف يومرون بالحذر عن انفسهم وان سلم فيصح قوله ان تصيبهم قيل فليحذر
لا يوجب قلنا الحسن وهو دليل قيام المقتضي قيل عن امره لا يعم قلنا عام لجواز الاستثناء ش
الدليل الثالث ان تارك المامور به مخالف لذلك الامر ومخالف ذلك الامر على صدد
العذاب فتارك المامور على صدد العذاب انما قلنا تارك المامور به مخالف للامر لان موافقة
الامر هي الاتيان بمقتضى الامر والمخالفة ضد الموافقة فكانت مخالفة الامر عبارة عن
الاخلال بمقتضاه فثبت ان تارك المامور به مخالف وانما قلنا ان مخالف الامر على صدد
العذاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
امر مخالف الامر بالحذر عن العذاب والحذر عنه انما يكون بعد قيام المقتضي لوقوعه بدليل

انه يقبح الامر بالحذر عن الشيء بدون وجود المقتضي له الا ترى انه يقبح ان يقال لمن جلس
تحت سقف قوي غير مايل احذر ان يقع عليك ولا يقبح ان يقال ذلك لمن جلس تحت سقف
مايل في معرض الوقوع وما ذلك الا لان المقتضي للوقوع قائم فيه فلو لم يكن ترك المامور به
مقتضيا لوقوع العذاب لما حسن الامر بالحذر عن العقاب ولا معنى لقولنا ان الامر يقتضي
الوجوب الا ذلك وفي هذا التقرير نظر سياتي ان شاء الله تعالى واعترض الخصم باربعة اوجه
احدها منع المقدمة الاولى اي لا نسلم ان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه وانما هي
اعتقاد حقيته يعني كونه حقا مستوجب القبول والمخالفة هي انكار حقيته يعني اعتقاد انه فاسد
قلنا هذا ليس موافقة الامر بل موافقة للدليل الدال على حقية ذلك الامر وهو المعجزة الدالة
على صدق الرسول فاعتقاد حقية الامر موافقة الدليل لا موافقة الامر فان موافقة
الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه فاذا دل الدليل على حقية الامر كان الاعتراف
بحقيته مستلزما لتقرير مقتضى ذلك الدليل والامر لما اقتضى دخول فعل المامور به في الوجود
كانت موافقته عبارة عما يقرر دخوله وادخاله في الوجود ويقرر دخوله فكانت موافقة
الامر عبارة عن فعل مقتضاه وثانيها منع المقدمة الثانية وتقريره لا نسلم انه
تعالى امر المخالف بالحذر بل امر بالحذر عن المخالف فيكون فاعلا فليحذر ضميرا والذين في
محل النصب بانه مفعول اجاب عنه بوجهين احدهما ان الاضمار خلاف الاصل والثاني
ان الضمير لا بد له من اسم ظاهر يعود اليه وهو مفقود هنا قال الخصم لا يعود
على الذين يتسللون والتقدير فليحذر الذين يتسللون منكم لواذا عن الذين يخالفون عن
امره اجاب المصنف عنه بوجهين احدهما ان الذين يتسللون هم المخالفون وذلك
ان المنافقين لما ثقل عليهم المقام في المسجد وسماع الخطبة لاذوا بمن يستاذن للخروج حتى
اذا اذن له خرجوا معه من غير اذن فنزل قوله قد يعلم الله الذين يتسللون منكم
لواذا واذا كان كذلك فلو امر المتسللين بالحذر عن المخالفين لكانوا قد امروا بالحذر
عن انفسهم وذلك غير ممكن الثاني انا لو سلمنا ان مرجع الضمير الذين يتسللون
كما ادعوه لكان امر المتسللين بالحذر عن المخالفين ويصير تقدير الاية حينئذ فليحذر
الذين يتسللون منكم لواذا الذين يخالفون عن امره فيضيع اذ ذاك قوله ان تصيبهم
فتنة لان فاعل فليحذر حينئذ ضمير والذين مفعوله والحذر لا يتعدى الى
مفعولين حتى يكون ان تصيبهم مفعولا ثانيا فيصير حينئذ ضايعا لا تعلق له بما قبله
ولا بما بعده فان قلت لم لا يكون مفعولا لاجله اي الحذر لاجل اصابة الفتنة او

العذاب

العذاب الاليم قلت لو كان كذلك لكان مجامعا للحذر لان الفعل يجب ان يجامع
علته واجتماعهما محال كذا اجاب به الشيرازي شارح الكتاب وقد قال الجاربردي الشارح
ايضا يمكن ان يجاب عن قولهم اولا ان الفاعل ضمير يعود على المتسللين بانه لو كان كذلك
لوجب المطابقة فيقال فليحذروا لانه عايد على جمع وثالثها وهو اعتراض على المقدمة
الثانية ايضا وتقريره سلمنا ان قوله فليحذر امر للمخالفين بالحذر وانه لا ضمير في الاية لكن
لم قلتم انه يوجب الحذر وهل غاية ذلك الا ورود الامر به واقتضاء الامر للوجوب
هل هو محل النزاع فالاستدلال بما ذكرتموه مصادرة على المطلوب اجاب بانا لا ندعي
وجوب الحذر من قوله فليحذر وانما ندعي انه يفيد حسن الحذر عن مخالفة الامر وحسن الحذر
دليل على قيام المقتضي للوقوع في المحذور والا لكان الحذر عبثا ولقائل ان يقول قد يحسن
الحذر مع التردد في قيام المقتضي لمجرد ذلك التردد عملا بالاحوط كالدائر بين امرين تردد
في قيام احدهما وقوع الضرر ولا يتوقع ضررا من الاخر فانه يحسن ان يحذر من الاول والامر
متردد بين الوجوب وعدمه فيحسن التحذير منه ولو لمجرد التنازع في مقتضاه
ورابعها انا سلمنا صحة ما ذكرتم من المقدمتين الا ان قوله تعالى عن امره في الاية
المذكورة لفظ مفرد فيفيد ان امرا واحدا للوجوب لا ان كل امر للوجوب اجاب بانه
عام لجواز الاستثناء اذ يصح ان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني ومعيار
العموم جواز الاستثناء اذ يصح ان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره كما ستعرفه ان
شاء الله تعالى هذا شرح ما في الكتاب وقد اعترض التفتازاني على الاحتجاج بالاية فقال
الامر هنا بمعنى الشان وهو الاجتماع على محاربة الكفار لانه مذكور معرف بالاضافة الى
النبي صلى الله عليه وسلم وقد ذكر قبل هذا منكرا في قوله تعالى واذا كانوا معه على امر جامع لم يذهبوا
حتى يستاذنوه وذلك الامر هو الشان وهو الاجتماع على المحاربة وهو الذي دعاهم النبي
صلى الله عليه وسلم وكان بعضهم يتسلل لواذا فاراد بالمخالفة ههنا الانحراف وهو التسلل
لواذا والمعنى واذا كان محمولا على الانحراف استقام دخول عن فيه فيقال انحرف عن كذا ولا
يقال يترك عن كذا فاذا كان الامر محمولا على الشان والمخالفة على الانحراف لم يبق في
الاية احتجاج على المقصود والانصاف يوجب حمل الامر والمخالفة على ما ذكرنا اتساقا
للكلام ورعاية على اصول العربية قال الرابع تارك المامور به عاص
لقوله تعالى افعصيت امري لا يعصون الله ما امرهم والعاصي يستحق النار لقوله تعالى

ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا قيل لو كان العصيان ترك الامر لتكرر
قوله ويفعلون ما يؤمرون قلنا الاول ماض او حال والثاني مستقبل قيل المراد
الكفار بقرينة الخلود قلنا الخلود المكث الطويل ص الدليل الرابع تارك المامور به عاص
وكل عاص يستحق العقاب فتارك المامور يستحق العقاب ولا نعني للوجوب الا ذلك بيان الاولى
قوله تعالى افعصيت امري وقوله لا يعصون الله ما امرهم وكذا قوله ولا اعصي لك امرا
وما اوردناه من شعر العرب وبيان الثانية قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم بعض
خالدين فيها ابدا ومن من صيغ العموم واعلم ان المصنف جعل الكبرى مهملة اذ قال
والعاصي يستحق النار ولم يسورها بكل وشرطها ان تكون كلية فالصواب في مصطلح القوم
ان يقول وكل عاص كما اوردناه وبه عبر الامام واعترض الخصم بوجهين احدهما
انا لا نسلم الصغرى وهو ان تارك المامور به عاص وسنده قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون فلو كان العصيان عبارة عن ترك المامور به لكان قوله تعالى لا
يعصون الله ما امرهم معناه انهم يفعلون ما يؤمرون فكان قوله ويفعلون ما يؤمرون
تكريرا اجاب عنه بان التكرار انما يلزم ان لو كان لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما
يؤمرون بالنسبة الى زمان وليس كذلك بل لا يعصون للزمان الماضي والحال لقرينة
قوله ما امرهم ويفعلون للمستقبل لقرينة قوله ما يؤمرون فتقدير الاية لا يعصون
الله ما امرهم في الماضي والحال ويفعلون ما نامرهم به في المستقبل هذا تقرير الاعتراض
وجوابه وهنا مناقشتان احداهما في قوله لو كان العصيان ترك الامر وذلك
ان النزاع انما هو في ان تارك الامر عاص ام لا لا في العصيان هل هو ترك الامر ام لا ان
وكيف يقال ذلك والعصيان قد يقع بترك الفعل الذي يجب اتباعه فكان الصواب
ان يقول قيل لو كان تارك الامر عاصيا والثانية قوله معنى الاية لا يعصون الله
ما امرهم في الماضي قال القرافي بعيد من جهة ان النحاة نصوا على ان لا لنفي المستقبل
واستعمالها بمعنى لم قليل مجاز فيجتمع المجاز في الفعل المضارع وفي لا ايضا فكان
الاحسن في الجواب ان يقال لا نسلم التكرار بل قال بعض العلماء ان قوله تعالى لا يعصون الله
ما امرهم اخبار عن الواقع منهم اي عدم المعصية دائما وقوله تعالى ويفعلون ما
يؤمرون اخبار عن سجاياهم التي طبعوا عليها يعني ان سجيتهم الطاعة فيكون احدهما
خبرا عن الواقع منهم والاخر خبر عن السجية التي فطروا عليها فلا تكرار وفي الفعل
المضارع قد كثر استعماله في الحالة المستمرة كقولهم زيد يعطي ويمنع ويصل ويقطع
وقول خديجة رضي الله عنها للنبي صلى الله عليه وسلم انك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب

على

على نوايب الدهر اي ذلك شانك في كل وقت وهو مجاز واحد في المضارع مشهور فيكون اولى
من مجازين في الفعل والحرف واحدهما قليل جدا الوجه الثاني انا لا نسلم كلية المقدمة
الثانية ونقول ليس المراد بقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم كل عاص
بل الكفار فقط ويدل على ذلك قوله خالدين فيها ابدا فان غير الكافر لا يخلد في النار اجاب
عنه بان الخلود في اللغة المكث الطويل الصادق على الدائم وغيره وليس هو الدائم فقط
بل حقيقة في القدر المشترك حذرا من الاشتراك والمجاز فان قلت فما تفعل في قوله
ابدا قلت لا ينافي ذلك اذ قد يطلق ويراد به المدة الطويلة كما في قوله ولن يتمنوه
ابدا والكفار يتمنون الموت في جهنم الا ترى الى قولهم فيها يا مالك ليقض علينا ربك ولقائل
ان يقول اما تفسير الخلود بالمكث الطويل فخلاف الغالب من استعمال الشرع وحمل اللفظ على
الغالب اولى لا سيما وقد اردفه بقوله ابدا وقولكم ان ابدا قد يستعمل في الزمن الطويل قلنا صحيح
ولكن قرينة اجتماعها مع الخلود تنفي ذلك هنا الا ترى انه لو قال ماكثين فيها مكثا طويلا زمنا
طويلا فيكون قد كرر اللفظ لمجرد التاكيد الذي هو غير محتاج اليه هنا فان قلت التاكيد
لا بد منه على التقديرين لانه ان اراد بالخلود الدائم كما ذكرتم فما الذي يفيده ابدا الا التاكيد
قلت التاكيد على ارادة الدائم مناسبة شديدة لان المحكوم به اولا اعني المكث الدائم
شيء عظيم فيليق بخطه التاكيد فكان التاكيد دليلا على ما قلناه من ان المراد بالخلود الدائم
الاحتياج الى التاكيد والحالة هذه ويدل على ذلك ايضا من الاية فان له نار جهنم ولم يقل
فانه يدخل نار جهنم بل ان بلام الاختصاص والملك الموضوع للدوام والبقاء وصدر
الجزاء بان المؤكدة للجملة حيث قال فان له ولم يقل فله ثم اكد ثانيا عند ختام ذكر الجزاء
بقوله ابدا ولم يبق علينا الا ان الدائم لا يستحقه غير الكافر والاية في العاصي وهو
اعم الا ان يكون هذا العام قد اريد به الخاص واما الاصفهاني فقال ليس العصيان
عبارة عن ترك الامر فقط بل عن ذلك مع زعم البطلان مقتضاه وهو ترجيح جانب
الفعل على الترك او عدم الايمان بمقتضاه ويسلمون ويقع منهم عدم الاتيان
بمقتضاه قال وكذلك في قوله تعالى افعصيت امري معناه ما ذكرنا لان موسى
عليه السلام يقول ازعمت ان ما امرت به عليك وامرتك به باطل غير سديد
حتى تركته واراد ان يعاقبه فكان جواب هرون عليه السلام بان تركي لم يكن
بناء على زعم البطلان بل بناء على مصلحة اخرى ثم ان موسى عليه السلام لما سمع ذلك
قبل معذرته وعلم انه ليس بعاص ما امره به ان كان تاركا لما امره قال ولو
كان العصيان باقيا لكان تثبت العقاب باقيا ولما كان يسمع عن عقابه بالعذر الذي

ذكره قال وبهذا استحق العاصي الخلود في النار بهذه الآية وكان ضالا ضلالا مبينا بدليل
قوله ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا وترك المأمور به مع زعم صحة مقتضاه
لا يوجب ذلك هذا كلامه وهو مدخول اما قوله العصيان ترك الامر مع زعم بطلان
مقتضاه فليس هذا خلاف الشايع الذايع في اللغة العربية ويلزم على هذا ان لا يطلق على من
خالف اوامر الله ورسوله انه عاص ما لم ينضم الى ذلك هذا العقد وهو واضح البطلان
واما قوله لا يعصون الله ما امرهم فليس معناه الا انهم يمتثلون اوامره واما
قصة هرون عليه السلام فهو لم يعص اخاه موسى عليه السلام وانما موسى استفهمه
لما رآه لم يفعل ما اشار به كانه يقول ما منعك من ذلك هل عصيت امري فقال
هرون لا ولكن المانع اني خشيت ان تقول فرقت بين بني اسرائيل فقبل موسى عليه السلام
عذره وعلم انه لم يعصه لا باعتقاد بطلان مقتضى امره ولا بالمخالفة لان امره لم يكن
مطلقا بل مقيدا بعدم المانع وان لم يكن التقييد موجودا في اللفظ كما تقول لوكيلك
اشتر اللحم ثم تقول ما منعك من شرايه هل عصيت امري فيقول لك لا بل كان السوق
غير قايم واللحم غير موجود والله اعلم قال الخامس انه عليه
السلام احتج لذم ابي سعيد الخدري على ترك استجابته وهو يصلي بقوله تعالى استجيبوا
لله وللرسول اذا دعاكم ش الدليل الخامس ما رواه البخاري من ان النبي صلى الله عليه وسلم
دعا ابا سعيد وهو في الصلاة فلم يجبه فقال ما منعك ان تجيب وقد سمعت الله يقول
استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم وهذا الاستفهام ليس على حقيقته لانه عليه السلام
كان يعلم انه في الصلاة فدل على انه لمجرد الذم والتوبيخ ولولا اقتضاء الامر للوجوب لما
كان ذلك وقد وقع في الكتاب ان ابا سعيد هذا هو الخدري وكذلك وقع في المحصول وغيره
من كتب الاصول ظنا من مصنفيها انه لا ابو سعيد في الصحابة الا الخدري وهذا الظن
نشأ لهم من شهرة ابي سعيد الخدري وعدم طروق ذكر غيره على اسماعهم وابو سعيد
هذا انما هو ابن المعلى وليس هو الخدري والقرافي رحمه الله نبه على ذلك من كتبه استفدناه
وهو صحيح وقد سالت شيخنا الحافظ الذهبي رحمه الله هل روى هذا الحديث من طريق الخدري
في شيء من الكتب والاجزاء فقال لا ووقع الحديث في بعض الكتب منسوبا الى ابي بن كعب وليس
جيدا ايضا وقد يجرب الدلايل الخمس وهي انما تفيد عند ثبوتها ان الاوامر الصادرة
عن الشارع للوجوب لا انها حقيقة في الوجوب باصل الوضع كما هو المدعي فلا بد من اقامة
الدليل على انها في اللغة كذلك لكن لما كان الغرض المهم معرفة مدلولات اوامر الشارع خص
الاستدلال

122

الاستدلال بها وقد قدمنا ان المختار عندنا ما ذهب اليه امام الحرمين وليس الشرح موضع تقريره
والذب عنه قال احتج المخالف بان الفارق بين السوال والندب هو الرتبة
والسوال للندب فكذا الامر قلنا السوال ايجاب وان لم يتحقق ش ذكر المصنف لبعض
الشيع لغير دليل اولها لابي هاشم القايل بان الامر للندب لا جرم ان بعض الشيع احتج ابو هاشم
لكن ذلك غير مستقيم لان الثالث والثاني على احد التقديرين كما سنبين ليس لهما تعلق بابي
هاشم وتقرير ما احتج به ابو هاشم انه لا فارق بين السوال والامر الا الرتبة فان رتبة
الامر اعلا من رتبة السايل والسوال للندب فكذا الامر لان الامر لو دل على شي غير الندب
من ايجاب او غيره لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه هذا تقرير الاحتجاج وقد تعبر
بعض الشارحين بان الاوامر لو دل على الايجاب وهي عبارة صحيحة في الرد على القايلين
بالوجوب لان ابا هاشم لم يات بهذا الوجه لابطال مذهب الوجوب بل لتقرير مذهبه
فكان الاحسن ان يقال بان الامر لو دل على شي غير الندب كما اوردناه ولا تخص الوجوب
بالذكر واجاب المصنف بان السوال حسب الوضع يدل على الايجاب ايضا لان صيغة
افعل عند القايل بانها للايجاب موضوعة لوجوب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها
السايل لكن لا يلزم من السوال الوجوب اذ الوجوب حكم شرعي يستدعي ايجاب الشرع وكذا لا
يلزم المسوول القبول فان قلت اذا دل السوال على الايجاب لزم اقترانهما من وجه اخر
اذ ايجاب الامر يدل على الوجوب بخلاف ايجاب السوال قلت ايجاب الامر ايضا
غير مستلزم للوجوب لجواز ان يوجد بدون الوجوب كما اذا امر السيد عبده بما لا يقدر عليه
حسا او شرعا وقد اجاب الاصفهاني احد شراح الكتاب عن السوال بان المعنى بكون
الفارق بينهما هو الرتبة هو كون ايجاب الامر يقتضي الوجوب بخلاف السوال وهذا
فيه نظر اذ هما مدلولان متغايران على ان هذه المباحث كلها انما هي على تقدير ثبوت اعتبار
الرتبة حتى تكون فارقة لكنها عند المصنف غير معتبرة اذ العلو والاستعلا لا
يعتبران كما تقدم والذي اجاب به المصنف على تسليم ثبوت الفرق نعم الفرق بين السوال
والامر عنده فرق ما بين العام والخاص فان السوال امر صادر بتذلل والامر اعم
واما قول بعض الشارحين قد يترتب الوجوب على السوال كسوال المضطر وقد لا يترتب
وقد يترتب على الامر وهو ما اذا كان صادرا ممن هو له كان معذورا للمكلف وقد لا
يترتب في مسئلة لترتب الوجوب على السوال حالة الاضطرار نظرا لان وجوب اطعام المضطر

ليس لسؤاله بل لكونه مضطرا حتى لو لم يسأل وعرف أنه مضطر وجب إطعامه من غير سؤال **قال** وبأن الصيغة لما استعملت فيهما والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فيكون حقيقة في القدر المشترك قلنا يجب المصير إلى المجاز لما بينا من الدليل ش احتج من ذهب إلى أن الصيغة موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب بأنها وردت للوجوب تارة وللندب أخرى فوجب أن تكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو رجحان الفعل على الترك وإلا فإن كانت حقيقة فيهما لزم الاشتراك أو في أحدهما لزم المجاز وهما على خلاف الأصل ويمكن أن نقرر هذا الدليل على وجه آخر نصرة دليلا لأبي هاشم على حقيقة في الندب وذلك بأن نرد على ما ذكرنا أن هذه الصيغة دالة على أصل الرجحان وجواز الترك ثابت بمقتضى البراءة الأصلية التي لم يوجد ما يزيلها فرجحان وجود الفعل مع جواز الترك ثابت حينئذ ولا نعني بالندب إلا ذلك والجواب أنا قد بينا أن الأمر حقيقة في الوجوب كما سبق فالمصير إلى كونه مجازا في الندب وغيره من الموارد واجب لئلا يلزم الاشتراك والمجاز أولى منه واعلم أن التقرير الأول هو الأقرب إلى كلام صاحب الكتاب والثاني هو ما أورده الإمام وفيه نظر لأن كوننا لا نحكم عليه بعدم الوجوب لا يقتضي أنه حقيقة في الندب **قال** وبأن تعرف مفهومها لا يكون بالعقل ولا بالنقل لأنه لم يتواتر والآحاد لا تفيد القطع قلنا المسألة وسيلة إلى العمل فيكفي فيها الظن وأيضا تعرف بتركيب عقلي من مقدمات نقلية كما سبق ش احتج من ذهب إلى التوقف بأنه لو ثبت في أحدها لثبت بدليل لامتناع إثبات اللغة بالتشهي وذلك الدليل إما عقلي أو نقلي والأول لا يمكن إذ لا مجال للعقل في اللغة والثاني إما متواتر وهو منتف وإلا لكان ضروريا حاصلا للكل أحد من هذه الطوائف وكان النزاع يرتفع من بينهم وإما آحاد وهي لا تفيد القطع إنما تفيد الظن وهو في المسائل العلمية غير كاف والمسألة علمية إذ هي من قواعد أصول الفقه ولم يجز الشارع العمل بالظن في أصول الفقه كما نقله عن العلماء قاطبة الأنباري شارح البرهان حكاه عنه القرافي وإنما ذلك للاهتمام بالقواعد وإذا انسدت طرق المعرفة تعين الوقف وهذا الذي نقله الأنباري رأيته في كلام القاضي في مختصر التقريب والإرشاد في غير موضع أجاب بوجهين أحدهما أن هذه المسألة وسيلة إلى العمل فيكفي فيها حصول الظن كما يكتفى بحصول الظن في مقاصدها أعني العمليات وحاصل هذا الجواب منع كون المسألة علمية وقد اختلف الأصوليون في هذه المسألة أظنية أو يقينية والثاني أن هذا الحصر ممنوع وسند المنع أنه يجوز أن يعرف بدليل مركب من العقلي والنقلي كما سبق في الدليل الرابع أن تارك المأمور به عاص وكل عاص يستحق النار فينتج العقل من هاتين المقدمتين أن تارك المأمور به

المأمور به عاص وكل عاص يستحق النار ولا معنى للوجوب إلا ذلك وكما سبق أيضا في الدليل الثالث وهو أن تارك المأمور به مخالف وكل مخالف معذب فتارك المأمور به معذب وكما سبق في باب اللغات في الجمع المحلى بالألف واللام يدخله الاستثناء والاستثناء إخراج ما لولاه لدخل فيدل على أن الجمع المحلى للعموم وقول المصنف كما سبق يحتمل عوده إلى كل واحد من هذه الثلاث وقد أجيب عن هذا الدليل بجواب ثالث وهو التزام حصوله بالتواتر ولا يلزم منه رفع الخلاف لأنه إنما يلزم ذلك أن لو كان العلم هنا ضروريا لكنه نظري يحتمل أن يصل إلى بعضهم بكثرة المطالعة في كلامهم وتواريخهم ولا يصل إلى الآخر لعدم أو قلة اشتغاله بذلك وأجاب بعضهم بأن ما ذكره المتوقف من الدليل لازم عليه وذلك لأن العقل لا يقتضي التوقف والنقل القطعي غير متحقق والظني لا يفيد فما كان جوابه فهو جوابنا لكن في هذا نظر إذ المتوقف لم يحكم بشيء فلا دليل عليه واعلم أن المنع الثاني الذي ذكره المصنف قدمه الإمام على الأول وهو أولى على قاعدة أهل النظر مما فعله المصنف فكان ينبغي أن يقول لا نسلم الحصر سلمنا لكن لم لا يجوز معرفته بالآحاد والجدليون يعللون مثل ذلك بأن الثاني هنا متلازمه تسليم للحصر ولا يحسن منعه بعد ذلك والله أعلم **قال** الثالثة الأمر بعد التحريم للوجوب وقيل للإباحة لنا أن الأمر يفيده وورود بعد الحرمة لا يدفعه قيل وإذا حللتم فاصطادوا قلنا معارض بقوله فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين ش هذه المسألة مفرعة على ثبوت أن صيغة افعل تقتضي الوجوب فاختلف القائلون بذلك فيما إذا وردت بعد الحظر هل هي باقية على دلالتها أو وجودها بعد الحظر قرينة للإباحة أم كيف الحال على أربعة مذاهب الأول أنها على حالها في اقتضاء الوجوب وهو اختيار الإمام وأتباعه منهم المصنف وبه قالت المعتزلة وصححه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع والإمام أبو المظفر بن السمعاني في القواطع ونقله ابن الصباغ في عدة العالم عن اختيار القاضي أبي الطيب ونقله ابن برهان في الوجيز عن القاضي لكن لم يقل بذلك مطلقا وإنما الذي قاله كما حكاه عنه إمام الحرمين في البرهان لو ثبت من القائلين بالصيغة لقطعت بأن الصيغة المطلقة بعد الحظر مجراة على الوجوب وكذا قال في مختصر التقريب الذي يختاره أن الأمر بعد سبق الحظر كهي من غير حظر يسبق وقد فرط من أصلنا المصير إلى الوقف وها نحن عليه في صورة التنازع كما قد نصبناه في صور الإطلاق من غير تقدم حظر انتهى والثاني أنها تكون للإباحة وبه جزم ابن الحاجب ونقله ابن برهان في وجيزه عن أكثر الفقهاء والمتكلمين وابن التلمساني في شرح المعالم عن نص الشافعي وكذلك نقله عن نصه عبد العزيز بن عبد الجبار الكوفي كما نقله الأصفهاني في شرح المحصول وقال القاضي في مختصر التقريب إنه

اظهر اجوبة الشافعي وحكاه الشيخ ابو حامد الاسفرايني في باب الكتابة من تعليقه عن الشافعي
وقال الشيخ ابو اسحق الشافعي كلام يدل عليه وقال ابن السمعاني عليه دل ظاهر قول الشافعي في
احكام القران والثالث اختاره الغزالي وهو انه ان كان الحظر السابق عارضا لعلة وعلقت صيغة
افعل بزواله مثل واذا حللتم فاصطادوا فعرف الاستعمال يدل على انه لرفع الذم فقط حتى
يرجع حكمه الى ما قبله وان احتمل ان يكون رفع هذا الحظر بندب او ايجاب لكن هذا هو الاغلب
كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي فادخروا واما اذا لم يكن الحظر عارضا لعلة
ولا صيغة افعل علق بزوالها فيبقى موجب الصيغة على اصل التردد بين الايجاب والندب ويزيد
ها هنا احتمال الاباحة ويكون هذه قرينة ترجح هذا الاحتمال وان لم تعينه واما اذا لم
ترد صيغة افعل ولكن قال اذا حللتم فانتم مامورون بالاصطياد فهذا يحتمل الوجوب
والندب ولا يحتمل الاباحة قال وقوله امرتكم بكذا ليس هو كقوله افعل في جميع المواضع
الا في هذه الصورة وما يقاربها وهذا المذهب اخذه الغزالي مما حكاه امامه في البرهان
وفي التلخيص عن بعضهم انه ان ورد الحظر موقتا وكان منتهاه صيغة في الاقتضاء فهي للاباحة
قال والغرض من مساق الكلام رد الحظر الى غاية وهي كقوله واذا حللتم فاصطادوا وانما زاد
الغزالي ما ذكره وقد قال في التلخيص عن هذا المذهب انه اسد مذهب لها ولاحوالها والرابع الوقف
وهو مذهب امام الحرمين واختاره جماعة واستدل المصنف على ما اختاره بان الامر يفيد
الوجوب اذ المتبع على القول بذلك وروده بعد الحرمة غير صالح لان يكون معارضا
فانه كما لا يمتنع الانتقال من التحريم الى الاباحة لا يمتنع الانتقال الى احد المتنافيين جاز الانتقال
الى الاخر واحتج القائل بالاباحة فانها وردت لذلك مثل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
وقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا وقوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن وفي الحديث
كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي فكلوا وادخروا واجاب
في الكتاب بان هذه الادلة معارضة بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين فانه بعد الوجوب لان الجهاد واجب وكذلك قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى
يبلغ الكتاب الهدي محله وحلق الراس نسك وليس بمباح محض كذا ذكر الامام وكذلك
قوله عليه السلام فاذا ادبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي واذا تعارضا
من هذه الجهة بقي دليلنا على اصله ولمن يقول بالاباحة ان يمنع استفادة الوجوب
في هذه الصورة من الصيغة الواردة بعد الحظر ويقول ان الوجوب مستفاد من
خارج فان قتال المشركين واجب وكذلك الصلاة بالنسبة الى المراة لما منع منه حصل
الاحجام عنه فكان ورود الامر مفيدا ان سبب الاحجام زايل وان هذا الامر صار
مباحا

مباحا ومتى صار مباحا لزم ان يعود الى ما كان عليه من الوجوب **فائدة**
قد عرفت الخلاف في الامر الوارد بعد الحظر هل يدل على الوجوب او الاباحة ويتفرع عليه
مسائل منها الكتابة فهي مستحبة وان كانت واردة بعد الحظر وعن صاحب التقريب
حكاية قول انها تجب بطلب العبد ومنها النظر الى المخطوبة بعد العزم على نكاحها
مستحب وفي وجه هو مباح مجرد والامر به في قوله صلى الله عليه وسلم للمغيرة بن شعبة
انظر اليها فانه احرى ان يؤدم بينكما اي يحصل بينكما المودة وارد بعد الحظر
وهو تحريم النظر الى الاجنبيات عند خوف الفتنة ومنها اذا اذن للعبد
التاجر صار مأذونا ووجب عليه امتثال امر سيده وهو امر وارد بعد حظر وهو الحجر
على العبد في العرف ومال سيده والله اعلم **تنبيه** صرح الامام هنا بان الحكم
في افادة الوجوب وما قال في كذا ان يستدل على تعلق شي بقول افعله وهذا حسن
منه ينفع في الاستدلال على وجوب التشهد لقوله صلى الله عليه وسلم اذ سألوه كيف
نصلي عليك قال قولوا الحديث **قال** واختلف القائلون بالاباحة في
النهي بعد الوجوب فالذين قالوا بان الامر الوارد بعد الحظر يفيد الوجوب جزموا
القول بالنهي بعد الوجوب يفيد التحريم واما الذين قالوا هناك يفيد الاباحة فاختلفوا
في النهي الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد فيه الخلاف وحكم بالاباحة ومنهم من قال لا
تاثير ههنا للوجوب المتقدم بل النهي يفيد التحريم وبه قال الاستاذ وقال
لا ينهض الوجوب السابق قرينة في حمل النهي على رفع الوجوب وادعى الوفاق في ذلك
وفي التلخيص مختصر التقريب والارشاد للقاضي دعوى الوفاق كما ذكر الاستاذ فانه قال
في اثناء الحجاج لو صح ما قلتموه للزم ان تقولوا اذا فرط الايجاب وسبق التحريم بعقبه
لفظة تقتضي تحريما لو وردت مطلقة انها لا تحمل على التحريم وقد علم جميعا انها محمولة
على التحريم انتهى ولكن الخلاف ثابت مصرح به وقال امام الحرمين اما انا فساحب ذيل
الوقف عليه كما قدمته في صيغة الامر بعد الحظر وقد فرق القائلون بان النهي بعد
الوجوب للتحريم مع قولهم بان الامر بعد الحظر للاباحة بوجوه احدها ان النهي لدفع
المفاسد المتعلقة بالمنهي والامر لتحصيل المصالح المتعلقة بالمامور واعتناء
الشارع بدفع المفاسد اشد من اعتنائه بجلب المصالح والثاني ان النهي عن الشيء موافق
للاصل الذي هو عدم الفعل ولا كذلك الامر فانه اقتضاء الفعل والثالث ان القائل بالاباحة
ثم انما ادعاه فيها لورود الصيغة لذلك في الايات والاخبار بمعنى الاباحة كما سبق
بخلاف النهي بعد الوجوب والرابع ان دلالة النهي على التحريم اقوى من دلالة

الامر على الوجوب لانه اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام والله اعلم **فايده**
تقدم ما ذكره الامام عقب الاستيذان واما النهي عقيب الاستيذان فمثل قوله صلى
الله عليه وسلم لسعد وقال له اوصي بمالي كله قال لا ومثل ايسلم بعضنا على بعض
قال نعم ايصافح بعضنا بعضا قال نعم قال اينحني بعضنا لبعض قال لا ووقع في السنة
كثيرا من ذلك فهذا الاستفهام الاصل فيه انه استفهام عن الخبر كانه يقول ايقع
هذا او لا وجوابه في الاصل خبر ايضا بقول يقع او لا كقولك يقوم زيد فيجيب نعم او
لا ثم قد ينضاف قرينة تدل على ان المراد بذلك الاستفهام عن الحكم الشرعي كما في هذين الحديثين
واشباههما فان القرينة تدل على ان المراد الاستفهام عن الحكم الشرعي اما الوجوب
او الجواز او الاستحباب وقد يكون استرشادا ايضا فيكون الجواب بلا او نعم واردا
على ما فهم من السوال والظاهر في الحديث الثاني ان المراد الاستفهام عن الجواز لان ذلك
كان الانحناء حراما وقوله نعم في السلام والمصافحة فيه جواز ذلك خاصة واستحبابه
من دليل اخر ولا نقدر امرا بل خبرا وكذا في حديث سعد الظاهر فيه انه استفهام
عن الجواز وكذلك في الثلث قال الثلث والثلث كثير وليس هذا الى تقديره امرا وصرفه عن
ظاهره فهذا هو القاعدة في ذلك فرزها والذي الهاله الله نباه **قال**
الرابعة الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه وقيل للتكرار وقيل للمرة وقيل بالتوقف
للاشتراك وللجهل بالحقيقة ش صيغة الامر اما ان يرد بقيد او لا فهي على نوعين احدهما ان يرد
مقيدا بصفة او شرط وسياتي الكلام عليه ان شاء الله واما ان يرد مطلقا عاريا عن القيود
وهي مسالة الكتاب وفيه مذاهب احدها انه لا يدل بذاته لا على التكرار ولا على المرة
وانما يفيد الطلب الماهية من غير اشعار بالوحدة والكثرة نعم لا يمكن ادخال الماهية
في الوجود باقل من مرة فصارت المرة من ضرورات الاتيان بالمامور به لا ان الامر
يدل عليها بذاته واختاره الامام واتباعه منهم المصنف والامدي وابن الحاجب ونص
على اختيار القول به القاضي في التلخيص لامام الحرمين وقد عبر المصنف عن المرة بقوله
ولا يدفعه فانه اذا لم يدفع التكرار لا يكون للمرة فان القائل للمرة دافع التكرار اذ
هما متقابلان والثاني انه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمر ونقله الشيخ ابو
اسحق في شرح اللمع عن شيخه ابي حامد الغزويني وذكر الاصفهاني ان العالمي نقله
عن اكثر اصحاب الشافعي لكن بشرط هذا القول الامكان دون ازمنة قضاء الحاجة
والنوم وضروريات الانسان كما صرح به اكثر الاصوليين منهم الشيخ ابو اسحق وامام
الحرمين وابن الصباغ في عدة العالم والامدي وغيرهم قال صفي الدين الهندي ثم لا يخفى
عليك

[margin: وقيل انه مشترك بينهما وهو مذهب [illegible] الاسنا [illegible]]

عليك انه ليس المراد من التكرار هنا معناه الحقيقي وهو اعادة الفعل الاول فان ذلك غير ممكن
من المكلف وانما المراد مثله ولك ان تقول ما تريد بقولك ليس المراد من التكرار اعادة
ذلك الفعل الاول او من الماهية مع قيد التشخص في الاول ام الماهية وحدها الاول مسلم
والثاني ممنوع لان الماهية الموجودة في الاول موجودة في الثاني بعينها والثالث انه يدل
على المرة ولا يحتمل التكرار وانما يحمل عليه بدليل ونقله الشيخ ابو اسحق عن اكثر اصحابنا وابي
حنيفة واكثر الفقهاء وعن اختيار شيخه القاضي ابي الطيب والشيخ ابي حامد ونقل بعض
الشارحين تبعا للاصفهاني في شرح المحصول عن الامدي انه قال واليه ميل امام
الحرمين انما يدل على الوقف ولا يقضي في الزيادة بنفي ولا اثبات واعلم ان الامدي لم
ينقل في الاحكام عن امام الحرمين الا الوقف كما هو الواقع وهذه عبارة الامدي ومنهم
من نفى احتمال التكرار وهو اختيار ابي الحسين البصري وكثير من الاصوليين ومنهم من
توقف في الزيادة ولم يقض فيها بمنع ولا اثبات واليه ميل امام الحرمين والواقفية
انتهى والظاهر ان نسخة الاصفهاني وكذا هذا الشارح من الاحكام سقيمة سقط منها
من قوله ومنهم الى قوله واليه وهذه النسخة التي عندي صحيحة مقروءة على الامدي وعليها
خطه واعلم ان صفي الدين الهندي نقل عن ابي الحسين وكثير من الاصوليين المذهب المختار
وهو خلاف ما نقله عنه الامدي كما رايت والذي رايته في المعتمد نصه يقتضي موافقة ما
نقله الهندي او يصرح بل لم يحك هذا القول الذي نقله عنه الامدي بالاصالة والرابع
التوقف قالوا وهو محتمل لشيئين احدهما ان يكون مشتركا بين التكرار والمرة فيتوقف
اعماله في احدهما على قرينة وهذا واضح حكاية صاحب الكتاب في كتابه المرصاد الذي
وضعه ~~الذي وضعه~~ على مختصر ابن الحاجب والثاني انه لاحدهما ولا نعرفه فيتوقف لجهلنا
بالواقع وللقائل ان يقول وضعه للمرة وللتكرار كل منهما على حدته وضع للنقيضين
لان التكرار وحده مع المرة وحدها مما لا يجتمعان اذ لا يجتمع الواحد بقيد الوحدة
مع الكثرة ولا بد في ذلك اذ هو مامور بشي لا يخرج ذلك الشي عن احدهما ثم ان الوضع
للنقيضين على راي الامام ومن نحا نحوه ممتنع فكيف يتجه ممن يعتقد اعتقاده
ان يجعل التوقف محتملا له وفي المسالة مذهب خامس حكاه صفي الدين الهندي عن علي
ابن ابان انه ان كان فعلا له غاية يمكن ايقاعه في جميع المدة فيلزمه في جميعها
وان لا فيلزمه الاقل **قال** لنا تقييده بالمرة والمرات من غير تكرير ولا
نقض وانه ورد مع التكرار وعدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو

طلب الاتيان به دفعا للاشتراك والمجاز ايضا لو كان للتكرار لعم الاوقات فيكون تكليفا بما لا
يطاق وينسخه كل تكليف بعده لا جامعه ش استدل على المختار باوجه احدها انه لو كان الامر
المطلق دالا على المره لكان تقييده بها تكرارا او بالمرات نقضا ولو كان دالا على التكرار لكان
تقييده بالمرات تكرارا او بالمره نقضا والملازمه بينه واللازم باطل لصحه قولنا افعل ذلك
مرة وافعل ذلك مرات وليس فيه تكرار ولا نقض ولا يخفى عليك ان هذا الوجه ليس حجه الا على
من يدعي انه نص في المره الواحده ولا يحتمل التكرار ومن يدعي العكس اما من يدعي التوقف او
الظهور في احدهما فلا يصلح حجه عليه الثاني انه ورد التكرار شرعا مثل اقيموا الصلاة
واتوا الزكاة وكتب عليكم الصيام وعرفا مثل قول القايل لغيره احفظ دابتي واحسن الى
الناس وورد للمره شرعا كامر الحج والعمرة وعرفا مثل ادخل الدار وقول السيد لعبده
اشتر اللحم والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك بينهما وهو طلب
الاتيان بالمامور به وذلك اعم من ان يكون في المره الواحده والمرات وحينئذ لا يدل على
احدهما بخصوصه الا بقرينه وهذا الدليل قد استعملوه في مواضع عديده وبعض المتاخرين
من الاصوليين كالنقشواني وغيره قد ضعفوه فقالوا اذا كان موضوعا للقدر المشترك
الذي هو مطلق الطلب ثم استعمل في طلب خاص فقد استعمل في غير ما وضع له لان الاعم
مغاير للاخص لكنه مستعمل على ما وضع له فيكون مجازا وايضا فان الالفاظ موضوعه
بازاء المعاني الذهنيه على راي الامام واتباعه فاذا استعمل فيما يتشخص منها في الخارج
يكون مجازا لانه غير ما وضع له فيعتبر ان استعمال الامر في المقيد بالتكرار وبالمره
مجاز لما قلناه وهو الحق على صحيح مطرد في كل عام استعمل في اخص وبعضهم يفصل
فيه فيقول ان استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الاعم فهو حقيقه وان استعمل
فيه باعتبار خصوصه فهو مجاز وهذا التفصيل لا حاجه اليه لانه اذا استعمل فيه
باعتبار ما فيه من القدر الاعم لا يخرج عن كونه استعمل العام في الخاص وقوله
باعتبار سببه والاستعمال فهو كاستعمال الاسد في الشجاع باعتبار الشجاعه
وان اراد بقوله باعتبار انه لم يستعمل الا في الاعم فذلك احاله لفرض المسئله لان فرض
المسئله ان استعمل في الاخص الثالث وهو دليل على ضعف القول بالتكرار انه
لو كان مقتضيا للتكرار لعم جميع الاوقات حتى يجب فعل المامور به فيها وذلك لعدم
اولويه وقت دون وقت لكنه لا يعم جميع الاوقات لوجهين احدهما انه لو عمها

للزم

للزم وقوع التكليف بما لا يطاق والثاني انه يلزم ان ينسخه كل تكليف ياتي بعده لا يمكن
مجامعته له في الوجود وذلك لان الامر الاول قد استوعب جميع الاوقات لفعل المامور
به والثاني يقتضي الاتيان بالمامور به ثانيا فيرتفع وجوبه لعدم امكان فعله فيلزم
النسخ وهو باطل قطعا لان الامر ببعض الصلوات ليس نسخا لغيرها والامر بالحج ليس
نسخا لغيرها والامر بالصلاة والحج ليس نسخا للصلاة ويثبت ما قلناه من انه لا يعم كل الاوقات
وحينئذ لا يكون مقتضيا للتكرار وانما قيد المصنف بقوله لا جامعه ليحترز عما يجتمع
معه كالصوم مع الصلاة وفي هذين الوجهين نظر اما الاول فلان القايل بالتكرار
يشترط الامكان كما تقدم واما الثاني فلان النسخ انما يلزم اذا كان الامر الثاني مطلقا
غير مخصص ببعض الاوقات شرعا او عقلا ومثل هذا غير واقع في الشرع ولو وقع
لا التزم الخصم وقوع النسخ واما اذا كان الامر الثاني مخصوصا ببعض الاوقات فلا يلزم
منه نسخ الاول بل تخصيصه ولا امتناع في ذلك على انه غير واقع على الوجه المفروض
قال قيل تمسك الصديق رضي الله عنه على التكرار بقوله واتوا
الزكاة ولم ينكر عليه قلنا لعله عليه السلام بين تكراره قيل النهي يقتضي التكرار فكذا
الامر قلنا الانتهاء ابدا ممكن دون الامتثال قيل لو لم يتكرر لم يرد النسخ قلنا وروده
قرينه التكرار ش احتج من ذهب الى ان الامر يفيد التكرار بثلاثه اوجه احدها ان ابا بكر
الصديق رضي الله عنه تمسك على اهل الرده في وجوب تكرار الزكاة بقوله تعالى واتوا الزكاة
ولم ينكر عليه احد من الصحابه فدل على انعقاد الاجماع على ان الامر للتكرار والجواب بعد
تسليم ان الاجماع السكوتي اجماع انه لعل النبي صلى بين الصحابه رضي الله عنهم ان
قوله واتوا الزكاة يفيد التكرار فتمسك الصديق رضوان الله عليه مستندا الى ما
بينه عليه السلام وهذا وان كان خلاف الاصل اذ الاصل انه لم يبين لكن يجب المصير
اليه جمعا بين الادله وقد يجاب بان امر الصلاة والزكاة والصوم معلوم التكرار
بالضروره من دين محمد عليه السلام او بان ههنا مع صيغه الامر غيرها وهو ان
القاعده تكرار الحكم بتكرر سببه وسبب وجوب الزكاة نعمه الملك فلما تكررت
تكرر وجوب الزكاة وهذا مقتض للتكرار غير الامر وثانيها ان النهي يقتضي التكرار
فكذلك الامر قياسا عليه والجامع كون كل منهما للطلب والجواب انه يمكن الانتهاء
عن الشي دايما لان فيه بقاء على العدم واما امتثاله ابدا اعني استعماله دايما فغير

ممكن وهذا الجواب من المصنف ربما يفهم اختياره ان النهي يقتضي التكرار بلا خلاف وقد
صرح بعد ذلك بان النهي كالامر يقتضي التكرار ان اشترط الامكان كما سبق فامتثال الامر
حسبه ابدا كالانتهاء ابدا من حيث الامكان فالصواب في الجواب ان يقال هذا اثبات اللغة
بالقياس وليس بصحيح سلمنا صحته لكنا لا نسلم ان النهي يقتضي التكرار بل هو على وزان
الامر سلمنا انه يقتضي التكرار لكن يقتضي الامر ايجاد المامور به وذلك يصدق بمرة واحدة
بخلاف النهي فانه لما كان مقتضاه الكف عن المنهي عنه لم يتحقق ذلك الا بالامتناع المستمر
وثالثها انه لو لم يدل على التكرار ودل على المرة لم يرد النسخ لان وروده اما بعد
فعلها وذلك محال اذ لا تكليف واما قبله وهو يدل على البدا اي ظهور المصلحة
بعد خفائها وذلك محال على الله سبحانه وتعالى وورود النسخ جايز فدل على انه للتكرار والجواب
ان النسخ لا يجوز وروده عليه فان ورد صار ذلك قرينة في انه كان المراد التكرار وحمل الامر
على التكرار لقرينة جايز **قال** قيل حسن الاستفسار دليل الاشتراك قلنا
قد يستفسر عن افراد المتواطي ش احتج من قال باشتراك الامر بين التكرار والمرة بانه
يحسن الاستفهام فيه فيقال اردت بامرك فعل مرة واحدة او اكثر وحسن الاستفسار
دليل الاشتراك والجواب انا قد بينا ان التواطو ويجوز الاستفسار عن افراد المتواطي كما
اذا قلت اضرب انسانا فانه يحسن ان يقال عمروا ام زيدا او اعتق رقبة فانه يجوز ان يقال
مومنة ام كافرة وقد تم شرح ما في الكتاب وليس فيه تعرض لشيء من شبه القايلين بالمرة
ومنها ان من قال لغيره ادخل الدار فدخل مرة عد ممتثلا ومنها لو قال لوكيله طلق
زوجتي لم يملك اكثر من واحدة ومنها لو قيل صام زيد صدق بمرة فليكن مثله في الامر
والجواب عن الاول ان ذلك انما يدل على ان الامر غير ظاهر في التكرار لا على امتناع احتماله
ولهذا لو قيل ادخل مرارا صح ولو عدم الاحتمال لغى والجواب عن الثالث انه قياس في اللغة
فلا يقبل **فايدة** استحباب اجابة المؤذن هل هي مختصة بالمؤذن الاول حتى لو سمع ثانيا
فلا يستحب اجابته يظهر تخريج المسألة على الامر هل يقتضي التكرار وقد حكى النواوي في شرح مسلم
عن حكاية القاضي عياض اختلاف العلماء في هذه المسألة وحكى بعضهم عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام
انه قال يجب كل واحد لتعدد السبب **قال** الخامسة المعلق بشرط او صفة
مثل وان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا لا يقتضي التكرار لفظا ويقتضيه
قياسا اما الاول فلان ثبوت الحد مع الصفة والشرط يحتمل التكرار وعدمه ولانه
لو

لو قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يتكرر واما الثاني فلان الترتيب يفيد العلية فيتكرر الحكم
بتكررها وانما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله ش الامر المعلق بشرط او صفة
هل يقتضي تكرار المامور به بتكررهما من قال الامر المطلق يقتضي التكرار فهو هنا اولى ومن
قال لا يقتضيه اختلفوا هنا ولا بد من تحرير محل النزاع قبل الكلام فيها فنقول قال الآمدي
ومن تبعه ما علق المامور به من الشرط او الصفة اما ان يكون قد ثبت كونه علة لوجوب
الفعل مثل الزانية والزاني فاجلدوا وقولنا ان كان هذا المايع خمرا فهو حرام فان الحكم يتكرر بتكرره
اتفاقا وان لم يثبت كونه علة بل يتوقف الحكم عليه من غير تاثير له كالاحصان الذي يتوقف
عليه الرجم فهو محل الخلاف انتهى وهو مقتضى كلام ابن برهان في الوجيز ووافق عليه صفي الدين
الهندي مع تمثيله للصفة بالسارق والسارقة واعلم انه مناف لكلام الامام والمصنف
اذ مقتضى كلامهما ان الخلاف جار مطلقا لانهما قد مثلا للصفة بقوله والسارق والسارقة
مع ثبوت كون السرقة علة للقطع وكذلك قولهما في الدليل الثاني ان ترتيب الحكم على الوصف يفيد العلية
فيتكرر بتكررها بعد هذا ان المانع هنا مانع لافادة ترتيب الحكم على الوصف العلة ويتجه ان
يقال في الجمع بين الطريقين ان الآمدي ومن سلك طريقه فرضوا الكلام مع من يعترف بان ترتيب
الحكم على الوصف يفيد العلية والامام تكلم في اصل المسألة مع المخالفين في الموضعين واما
ما في شرح هذا الكتاب للاصفهاني من تخصيص محل الخلاف بما اذا كان لكل من الشرط والصفة
صلاحية العلة فمردود اذا عرفت هذا ففي المسألة مذاهب احدها انه لا يقتضي التكرار
وهو الصحيح عند الشيخ ابي اسحق الشيرازي واختاره الآمدي وابن الحاجب والثاني انه يقتضيه ولم
يرد الآمدي على حكاية هذين المذهبين لان الثالث المخالف لما قرره من تخصيص محل النزاع بما ذكروا
الثالث مذهب ايضا كلام الامام القاضي في مختصر التقريب والارشاد وهو ان المعلق بشرط لا يقتضي
التكرار دون المعلق بصفة قال امام الحرمين في هذا الكتاب وهو الذي صح وارتضاه القاضي فان
قلت هذا مذهب لا يعرف في كتب المتاخرين فما ذلك من كتاب التلخيص على وجوده قلت
دل على ذلك ان القاضي لما ذكر ان المعلق بشرط لا يقتضي التكرار وحكى خلاف الخصوم فيه
قال ومما ذكروه في المسألة ان قالوا الحكم يتعلق بالعلة والشرط ثم اذا علق بالعلة تكرر بتكررها
فكذلك اذا علق بالشرط وهذا الذي ذكروه اخبار منهم بدعوى مجردة فانا نقول لهم
خالفنا تؤولي الى صيغة غريبة وقضية مفهومة وردا وحتما منع اثبات اللغة بالمقاييس
ومعظم كلامهم يرد على القياس ثم ما نعلم ان الصيغة المنبئة عن الشرط ما كيف بذلك وسنوقف

بين العلة والشرط في ابواب القياس انتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرناه والا فكان يلزم المخالفة
في العلة كما فعل الغزالي فانه فرض المسئلة في الشرط واختار عدم التكرار ثم اورد من جهة الخصم
ان الحكم يتكرر بتكرر العلة والشرط مثلها فان علل الشرع امارات واجاب بان العلة بقرينة
التعبد بالقياس وهذا المذهب القاضي هو المختار كما سنذكر ان شاء الله المذهب الرابع واختاره
وبه جزم المصنف انه لا يقتضيه من جهة اللفظ ويقتضيه من جهة القياس فها هنا مقامان
الاول انه لا يفيد لفظا واستدل عليه بوجهين احدهما ان ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط يحتمل
التكرار ويحتمل عدمه فان اللفظ انما دل على تعليق شيء على شيء وذلك اعم من تعلقه عليه في كل
الصور او في صورة واحدة والدليل عليه صحة تقسيم ذلك المفهوم الى هذين القسمين ومورد التقسيم
مشترك بين القسمين والمشترك بين الشيئين لا اشعار له بواحد منهما فاذا تعليق الشيء على
شيء لا يدل على تكرار التعليق واعترض القرافي على هذا بان الخصم قد لا يسلم صحة التقسيم فدعواها
مصادرة على المطلوب والثاني انه لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق لم يتكرر
الطلاق بتكرر الدخول ولو دل عليه لفظ التكرار كما لو قال لها كلما دخلت الدار لم يدل عليه
في الانشاء فلا يدل في الامر لانه انشاء معلق مثله واقرب من هذا المثال ان يقول الرجل لوكيله
وكلتك في طلاق زوجتي ولا تطلقها الا اذا دخلت الدار المقام الثاني ان يفيده من جهة القياس
والدليل عليه ان ترتيب الحكم على الشرط او الصفة يفيد علية ذلك الشرط وتلك الصفة لذلك الحكم
كما ستعرفه ان شاء الله تعالى في كتاب القياس فيلزم منه تكرر الحكم بتكرر ذلك لتكرر المعلول بتكرر
علته هكذا قرر هذا المقام شراح الكتاب ولم ار من صرح في كتاب القياس بمساواة ترتيب الحكم
على الشرط لترتيب الحكم على الوصف وانما المذكور هناك ترتيب الحكم على الوصف فقط فان كان
ترتيب الحكم على الشرط مثله فهذا الدليل متقدح الا انا نمنع ذلك ولهذا كان المختار عندنا
ما نقلناه عن القاضي من التفرقة بين المعلق بشرط فلا يدل على التكرار والمعلق بوصف فيدل بطريق
القياس فان قلت علل الشرع علامات والشروط علامات فما وجه التفرقة قلت لا نسلم ان الشروط
علامات بالاعتبار الذي به العلل علامات فان المعنى من كون العلة علامة جعل الشارع اياها علامة
وجود الحكم وان كان الحكم صادرا من الشارع ومعلوم ان الشرط ليس علامة بهذا الاعتبار
الاسما فلا يلزم من كونهما علامتين باعتبارين مختلفين اتحاد الحكم سلمنا كونهما علامتين
باعتبار واحد لكن الاعتبار الذي في الشرط لا بالاعتبار الذي فيهما فلا يلزم من اشتراكهما
في اقتضاء الحكم وتكرره عند تكررهما لجواز ان تكون ذلك من لوازم باب الامتياز قوله وانما
لم يتكرر جواب عن سؤال مقدر تقريره لو صح ما ذكرتم للزم تكرر وقوع الطلاق المعلق على دخول
الدار

بتكرر الدخول وليس كذلك للملازمة بينة اجاب قولكم رتب الطلاق على الدخول
قلنا مسلم قولكم فيتكرر قلنا انما يتكرر للتعليل المعتبر وهو تعليل الشارع لا
تعليل احاد الناس فانما لم يتكرر الوقوع لعدم اعتبار تعليله حتى لو صرح بالتعليل بان
طلقتك لاجل دخولك الدار وكانت له امراة اخرى لا تطلق وان وجدت منها هذه الصفة
قال السادسة الامر لا يفيد الفور خلافا للحنفية ولا التراخي خلافا
لقوم وقيل مشترك لنا ما تقدم ش الامر المطلق هل يفيد الفور بمعنى انه تجب المبادرة
عقيبه الى الاتيان بالمامور به اما القائل بانه يفيد التكرار فلا يحتاج الى قوله انه
يفيد الفور لانه من ضرورياته وانما الكلام الان بين القائلين انه لا يفيد التكرار وقد
اختلف المسلمون لذلك على مذاهب احدها انه لا يفيد الفور ولا يدفعه وهو قول
معظم الشافعية ونسب الى الشافعي نفسه قال امام الحرمين وهو اللائق بتفريعاته
في الفقه وان لم يصرح به في مجموعاته في الاصول وعليه ابو علي وابنه وابو الحسين
واختاره الغزالي والامام واتباعه منهم المصنف والامدي وابن الحاجب وهو المنقول
عن القاضي قال امام الحرمين في البرهان وهذا بديع من قياس مذهبه مع استمساكه
بالوقف وتجهيله من لا يراه وهذا الذي قال انه بديع مذهب القاضي قال في التلخيص
انه الاصح وقال قطع القاضي رضي الله عنه بابطال المصير الى الوقف في هذا الباب وهو
الاصح ان المصير الى الوقف في هذا الباب يعود الى خرق الاجماع او يلزم ضربا من التناقض
المذهب الثاني انه يفيد الفور وبه قال الحنفية ومن عزى كما ذكر في البرهان الى ابي
حنيفة نفسه وقال ابن برهان في الوجيز لم ينقل عن الشافعي ولا ابي حنيفة نقل
في المسئلة وانما فروعهما تدل على ما نقل عنهما قال وهذا خطا في نقل المذاهب
اذ الفروع تبنى على الاصول لا العكس **قلت** وهذا الكلام نظر فان المطلع على
مذهب امام اذا استقر من كلامه في فروع شتى المصير الى ما ليس له ماخذ الا القول
باصل من اصول جزم بالاعتقاد بان ذلك الاصل مختاره ونسبه اليه وهذا صنع
اصحابنا على طبقاتهم يقولون مذهب الشافعي كذا وانما استنبطوا ذلك من قواعده
من غير اطلاع على نصه ومنهم من ينسب اليه القول المخرج مع كونه نص على خلافه
وممن اختار هذا المذهب من اصحابنا القاضي ابو حامد المروروذي وابو بكر الصيرفي
وهو مذهب داود ومعظم الحنابلة والمذهب الثالث انه يفيد التراخي كذا نقله
جماعة منهم المصنف وقال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع وامام الحرمين في التلخيص

والبرهان ان هذا الاطلاق مدخول اذ مقتضاه ان الصيغة المطلقة تقتضي التراخي حتى لو فرض
الامتثال على البدار لم يعتد به وليس هذا معتقد احد هذا كلامهما وراى ابن الصباغ في
عدة العالم قال ان من الواقفية في هذه المسئلة من قال لا يجوز فعله على الفور لكن قال القايل
بهذا خالف الاجماع قبله وعلى الجملة هو مذهب ثابت منسوب الى خرق الاجماع ونقل ابن السمعاني
في القواطع القول بانه على التراخي عن ابن ابي هريرة وابي بكر القفال وابن خيران وابي علي الطبري
صاحب الافصاح وصححه ثم قال ان معنى قولنا انه على التراخي انه ليس على التعجيل قال وفي الجملة
ان قوله افعل ليس فيه عندنا دليل الا على طلب الفعل فحسب من غير تعرض للوقت قوله
وعلى هذا التفسير فهذا المذهب هو المذهب الاول بعينه والمذهب الرابع الوقف اما
لعدم العلم بمدلوله او لانه مشترك بينهما وهو الذي عبر عنه المصنف بقوله وقيل
مشترك وكان الاحسن ان يقول وقيل بالوقف ليشمل هذين الاحتمالين على ان صفي الدين
الهندي نقل ان منهم من توقف فيه توقف الاشتراك ثم افترق الواقفية فمن قايل اذا
اتى بالمامور به اول الوقت كان ممتثلا قطعا وان اخر عن الوقت الاول لا يقطع بخروجه
عن العهدة واختاره امام الحرمين في البرهان ومن قايل انه وان بادر الى فعله في اول
الوقت لا يقطع بكونه ممتثلا وخروجه عن العهدة لجواز ارادة التراخي قوله لنا
اي الدليل على ان الامر لا يقتضي الفور ما تقدم في الكلام على انه لا يقتضي التكرار واشار الى دليلين
احدهما صحة تقييده بالفور والتراخي من غير تكرير ولا نقض كصحة تقييده بالمرة والمرات
من غيرهما والثاني وروده مع الفور وعدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو
طلب الاتيان به دفعا للاشتراك والمجاز كما ورد بالتكرار والمرة وعدمهما وجعل حقيقة
في القدر المشترك وقد تقدم الكلام في هذين الدليلين مبسوطا وتقدم دليل ثالث لا ياتي هنا
قال قيل انه تعالى ذم ابليس على الترك ولو لم يقتض الفور لما استحق الذم قلنا
لعل هناك قرينة عينت الفورية قيل سارعوا يوجب الفور قلنا فمنه لا من الامر
قيل لو جاز التاخير فاما مع بدل فيسقط او لا معه فلا يكون واجبا واما ان يكون للتاخير
امد وهو اذا ظن وهو غير شامل لان كثيرا من الشبان يموتون فجاه او لا فلا يكون واجبا
قلنا منقوض بما اذا صرح به قيل النهي يفيد الفور فكذا الامر قلنا لا يفيد التكرار ثم
احتج القايلون بالفور باوجه احدها قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك
عابه على كونه لم يات في الحال بالمامور به اجاب تبعا للامام بانه يحتمل ان يكون الامر
مقرونا بما يدل على انه على الفور قال الهندي وهو ضعيف لان ظاهره يدل على ترتب
الذم

الذم بمجرد ترك المامور به فتخصيصه بامر اخر غيره خلاف الظاهر قال وهذا وان كان لازما
على كل من يجيب بهذا الجواب الا ان للامام فيه على الامام اشد الاجابة لانه اجاب عن هذا
الجواب لما اعترض به على استدلاله بهذا النص على ان الامر للوجوب والمصنف تبعه
في الموضعين ثم قال الهندي والاولى ان يقال في جوابه ان هذا الامر كان مقرونا بما يدل على انه
للفور بدليل قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فانه
جعل الامر بالسجود جزا الشرط التسوية والنفخ والجزا يحصل عقيب الشرط فانما افاد
الامر هنا الفور بهذه القرينة وهذا جواب صحيح لا سيما والفا تقتضي التعقيب الا ان
لك ان تقول هذه القرينة هي التي اوجبت للامام ان يقول هنا لعل قرينة اوجبت اما في مسئلة
الامر هل يقتضي الوجوب فكان ما ادعاه الامام من القرينة موجودا دون ما ادعاه الخصم
ثم ان الحاصل ان كلا منهما ادعى قرينة والاصل عدمها ونا يدت دعوى الامام والمصنف
بهذه الاية فصح ما قالاه وقال بعضهم ان في الاية قرينة اخرى وهي فعل الامر في قوله فقعوا
اذ هو العامل في اذا لانها ظرف والعامل فيها جوابها فصار التقدير فقعوا له ساجدين
وقت تسويتي اياه وهذا صحيح على راي الجمهور القايلين بان العامل في اذا جوابها ولكن قال
بعض البصريين ان العامل فيها ما يليها حكاه شيخنا ابو حيان في البحر المحيط عند قوله
واذا قيل لهم لا تفسدوا وهي متجه في هذه الاية لان ما بعد الفا لا يجوز ان يعمل
قبلها فكيف يتجه في مثل فقعوا له ساجدين ان يقال العامل في اذا جوابها بل هذا وامثاله
يصلح اعتراضا على الجمهور القايلين بهذه المقالة الوجه الثاني قوله وسارعوا الى
مغفرة ربكم فانه يوجب ان الامر للفور لانه امر بالمسارعة وهي التعجيل لان الامر
يقتضي الفور
الا ذلك وحمل المغفرة على حقيقتها والاية ممتنع لان
المغفرة من فعل الله تعالى والعبد لا يسارع الى فعله فتحمل على المجاز وهو المامور به وفي
معنى هذه الاية قوله فاستبقوا الخيرات اجاب بان الفور به لم يستفد من الامر
بل من قوله سارعوا يعني من جوهر اللفظ لان لفظ المسارعة دال عليه كذا قالوه
بل للمباحث ان يقلب هذا الدليل ويستدل به على عدم الفورية لان المسارعة مباشرة
الفعل في وقت مع جواز الاتيان به في غيره وللقايل ان يقول لا نسلم تفسير المسارعة
بما ذكرتم بل المسارعة عبارة عن التعجيل بالفعل المطلوب كما تقول سارعت الى ما د

العرب وان كانت المبادرة إلى ذلك واجبة وذلك اعم من ان يجوز مع ذلك فعله
في وقت اخر ام لا ثم قولكم الفورية لم تستفد من الامر بل من مادة سارعوا فسلم
لوجوب فعل المامورات الشرعية على الفور بما دل على ذلك من قوله سارعوا الحاصل
ما اوجبتم به انكم سلمتم ثبوت الفور في المامورات ولكنكم قلتم ان ذلك ليس من
مدلول الامر بل من دليل منفصل وهذا الحاصل به معظم مقصود الخصم اذ الغرض
الاعظم انما هو البحث عن الاوامر الشرعية وقد تقال دلالته على وجوب المسارعة الى
اسباب المغفرة بناء المقتضي وهو ما اضمر ضرورة صدق المتكلم لا عموم له فيختص
ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله ولا يعم كل مامور الثالث لو لم يكن الامر
للفور لكان التاخير جايزا وجوازه اما مع بدل او لا معه والقسمان باطلان اما
الاول فلان البدل هو الذي يقوم مقام المبدل من كل الوجوه فاذا اتى بهذا البدل
وجب ان يسقط عنه هذا التكليف وليس كذلك بالاتفاق واما الثاني فلان
ذلك يمنع من كونه واجبا لانه لا يفهم من قولنا ليس بواجب الا انه يجوز تركه
من غير بدل الرابع انه لو لم يكن للفور وجاز التاخير لكان اما الى امد اي
بان يجوز له التاخير ابدا والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل اما
الاول فلان ذلك الامد لا بد له من امارة يعرفه المكلف بها لئلا يلزم وقوع
التكليف بما لا يطاق ولذلكم يكن للخصم ان يقول يجوز ان يكون الامد غاية مجهولة
عند المكلف لانه يصير مكلفا بان لا يوخر الفعل عن وقت معين مع عدم معرفته
به وهو تكليف بما لا يطاق واذا كان لا بد له من امارة يعرفها المكلف فتلك الامارة
هي بالاتفاق ظن الفوات على تقدير الترك اما لكبر السن او للمرض الشديد وذلك
الامد غير شامل للمكلفين لان كثيرا من الناس يموتون فجاة ويقتلون بغتة من غير
حصول امارة للموت فيلزم ان لا يشملهم الامر وليس كذلك واما الثاني فلان التاخير
ابدا يجوز الترك ابدا وهو ينافي الوجوب واجاب عن هذين الوجهين بالنقض
بما اذا صرح للمكلف بجواز التاخير مثل ان يقال له اوجبت عليك ان تفعل كذا واي
وقت شئت او ولك التاخير فان هذين الوجهين مطردان فيه مع جواز التاخير
بالاتفاق قال الامام فكل ما جعلوه عذرا في هذه الصورة فهو عذرنا عما
ذكروه وسنذكر ما يحصل به المناقشة في هذا الجواب ان شاء الله واجيب

ايضا

ايضا بالسوال ان الامد غير معين ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لانه انما يلزم ان لو لم يجز
الاتيان به على الفور اما اذا جاز فعله على الفور فلا يلزم ذلك لتمكن المكلف من الامتثال
في الحال والتكليف بالمحال هو التكليف بالمتعذر امتثاله من كل وجه الخامس ان النهي يفيد
الفور فكذا الامر بالقياس عليه بجامع الطلب فيهما واجاب بان النهي يفيد التكرار ويلزم
من ذلك وقت الحال فافاد النهي الفور بضرورة دخول وقت الحال في الاوقات لا لذاته وهذا
الجواب قد تقدم مثله وقد ناقضه بعد هذا حيث يقول النهي كالامر في التكرار والفور فكان
الاولى ان يجيب اما بان النهي لا يفيد الفور او بان هذا قياس في اللغة فلا يقبل وقد استدل
القائلون بالفور ايضا بوجه سادس لم يذكره في الكتاب وهو طريقة الاحتياط فانا اجمعنا
على انه لو فعل عقيبه وقع الموقع ولا عبرة بالمذهب الضعيف المتقدم ان بسط صادمته
للاجماع واختلفنا في انه لو فعل بعد ذلك هل يخرج عن العهدة فطريقة الاحتياط تقتضي
وجوب الاتيان به على الفور ليحصل الخروج عن العهدة بيقين واجاب الامام بانه ينتقض
بقوله افعل في اي وقت شئت واعترض صاحب التحصيل على هذا الجواب بان طريقة الاحتياط
غير منقوصة اذ لا خوف ثمة قال الشيخ شمس الدين بن الجزري في شرح اصوله التحصيل وانما
قال ذلك لوجهين احدهما ان الكلام فيما اذا كان الامر مطلقا واحتمل ان يكون المراد الفور وثانيهما
ان الفعل على تقدير قوله افعل في اي وقت شئت لا خوف في فعله على الفور ولا على التراخي حتى ينقض
طريقة الاحتياط قال واعلم ان الوجه الاول من وجهي الاعتراض على جواب الامام في طريقة
الاحتياط لم يذكره صاحب التحصيل وعلى هذا يتجه مناقشته يرد على كلامه فيقال اما ان تريد
ان طريقة الاحتياط غير منقوضة على تقدير اعتبار قوله واي وقت شئت او لا فان اراد الاول
لم يبق احتياط ضرورة استواء الفعل على الفور والتاخير فلا يقال طريقة الاحتياط باقية وان
اراد الثاني فليس الجواب ان طريقة الاحتياط غير منقوضة اذ لا خوف ثمة ضرورة قيام الخوف
على تقدير عدم اعتبار ذلك الفور بل الجواب ان ذلك بقوله افعل في اي وقت شئت والكلام في
الامر بمجرده قال والاشارة بقوله ثمة الى الصورة التي اوردها الامام وهي الصورة الاخيرة
خارج عن وضع اللغة فالاولى ان يقول مراد الامام بقوله افعل بل يكون موافقا واي
وقت شئت ان هذا القول لا يعد منافيا لقوله افعل بل يكون موافقا لمقتضاه ولا يتصور طريقة
الاحتياط الا اذا كان الفور راجحا او مساويا اما اذا كان الراجح التوسعة فلا تاتي طريقة
الاحتياط والاولى للامام ما جعل ان قوله افعل في اي وقت شئت غير قوله افعل من غير ضميمة
هذا كلام ابن الجزري وفيه نظر يحتاج الى تطويل وقال التبريزي التمسك على الفور بطريقة

اد لا جر هنا واعلم ان التقصير لكلام الامام ان يقول

طريقة الاحتياط ضعيف لان الاحتياط ليس من امارات الوضع ولا من مقتضيات الوجوب
بل هو من باب الاصلح ثم قوله افعل الان بعد تاكيدا او في اي وقت شيت بعد تحقيقا وسلمه
قال القرافي ويرد عليه ان هاهنا قاعدة خفية عادة الفضلا يوردون بسببها الهاسو الا
فيقولون في كلما يقول المستدل فيه هذا ارجح فيجب المصير اليه ان الرجحان يقتضي انه احسن
اما انه المتعين فلا بل الذي هو اللازم في هذه المواطن التي فيها الرجحان بالاحتياط ونحو ذلك
ان فعل الاحسن مستحب ولا يتصل الى الوجوب قال واهمله قاعدة وهي ان الرجحان ان كان في
افعال المكلفين فكما قالوه وان كان في مدارك المجتهدين وادلة الناظرين اقتضى ذلك الوجوب
والتحتم واللزوم بل انعقد الاجماع على ان المجتهد يجب عليه اتباع الراجح من غير رخصة في تركه
خلاف الراجح ونحو المكلف انما هو مندوب وكذلك الراجح والاجتهاد وطلب القبلة وطهورية
الما من باب الوجوب اجماعا ومنه قيم المتلفات واروش الجنايات قال فتامل هذه القاعدة
فهي ظاهرة وهي خفية وبها يظهر بطلان قوله ان الاحتياط ليس من مقتضيات الوجوب
لان هذا رجحان وقد ذكر الا في فعل المكلف واما قوله افعل الان تاكيد واي وقت شيت
مسامحة فهو مصادرة على مذهب الخصم بغير دليل هذا كلام القرافي والقاعدة التي ذكرها
من وجوب اتباع الراجح على المجتهد صحيحة لكن الكلام في ان الاخذ بالاحتياط هل هو راجح
ولو صح ما قاله لكنا نلزم المجتهدين بالاخذ بجميع الماخذ وان لم يثبت عندهم صحتها
ونحو السائغ يجب عليك العمل بالاستحسان احتياطا فالمجتهد الناظر في ان الامر هل يقتضي
الفور مالم يقم عنده دليل على ذلك ليس له ان يقول بذلك الاحتياط بخلاف المكلف الذي توجه الامر
نحوه فيستحب له المبادرة احتياطا ويجب عليه بحسب ما تودى اليه مواد الاحتياط واحسن
من دليل الاحتياط والادلة الدالة على ان الامر يقتضي الفور ان يقول الامر المطلق نحو فقد حققنا
وجوب الفعل عليه وشككنا هل يخرج عن العهدة بالتراخي مع القطع بانه يخرج عنها
بالمبادرة فيجب المبادرة لانه مامور بامر فلا يخرج عن عهدته الا بتعين وهذا انما
يتم اذا قطعنا بان المبادرة خارج عن العهدة وفيه ما سلف ثم انه ايضا ساير في التكرار
فيقال للمستدل به يلزمكم بهذه الطريقة ان يقول ان الامر للتكرار الا ان يسر دليلا قاما
على نفي التكرار بخصوصه **فائدة** القبول في الوكالة بمعنى الرضا وعدم الرد معتبر
بلا خلاف ولا خلاف فيه التعجيل حال قال الرافعي ولو خرج على ان الامر هل يقتضي الفور لما
بعد وان شرطنا القبول باللفظ ففي اشتراط الفورية خلاف مشهور يتجه تخريجه على
هذه القاعدة سيما اذا كانت الصيغة صيغة امر مثل بع واشتر وما اشبه ذلك
الاولى النهي
تقتضي

تقتضي التحريم لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا لم يذكر المصنف حد النهي لكونه معلوما
من حد الامر من مزيف ومختار وقد قيل مقالة في النهي وصيغة النهي عند القائلين بالصيغة
ترد لسبعة محامل التحريم مثل ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق والتنزيه مثل قوله
عليه السلام لا يمسكن احدكم ذكره بيمينه وهو يبول والدعا ربنا لا تزغ قلوبنا والارشاد
لا تسالوا عن اشيا ان تبد لكم تسوكم وبيان العاقبة لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل
احيا والتحقير لا تمدن واليأس لا تعتذروا اليوم والكلام في ان صيغة النهي هل هي حقيقة
في التحريم او الكراهة او مشتركة بينهما او موقوفة على ما سبق في الامر والخلاف وان اكثر
مسائله على وزان الخلاف في مقابلاتها من مسايل النهي والماخذ كالماخذ وقد سبق ان
الامر المجرد عن القرينة يقتضي الوجوب فالمختار ان النهي المجرد عن القرينة يقتضي التحريم واعلم
انه اذا ثبت ان الامر للوجوب والنهي يقتضيه فلا يلتبس ان النهي للتحريم بل انه ليس للوجوب
لان يقتضي الوجوب لا وجوب ولما كان في الراي المختار زيادة على ذلك وهو ان النهي للتحريم استدل
عليه بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا ووجه الاحتجاج انه امر بالانتهاء عن المنهي والامر
للوجوب فكان الانتهاء عن المنهي واجبا وذلك هو المراد من قولنا النهي للتحريم وللقائل ان يقول
هذا اولا لا يتم الا بعد تسليم ان [illegible] للوجوب وثانيا ان التحريم حينئذ لا يكون مستفادا من صيغة
النهي بل بما دل من خارج وهو قوله فانتهوا بل قد يقال لو كان النهي للتحريم لما احتيج الى الامر
باجتناب المنهي عنه فكان الامر بذلك دليلا على ان التحريم غير مكتسب منه وبهذا يظهر لك ان
التحريم مستفاد من الشرع لا من اللغة ولم يرد الصيغة المطلقة من حيث اللغة على تحقيق تقتضي
حتم الامضا والانكفاف عن المنهي عنه كما قدمناه في الامر اذ قلنا الصيغة المطلقة تقتضي حتم
الاقتضا والمامور به وهذا هو مذهب امام الحرمين الذي اخترناه كما علمتم **قال**
وهو كالامر في التكرار والفور ش حكم النهي حكم الامر وعدم دلالته على التكرار وعلى الفور
وقد اختار الامام ان النهي لا يقتضي التكرار مع قوله في مسالة الفور ان النهي يقتضيه وابهامه
عدم الخلاف فيه وكذلك وقع للمصنف كما نبهنا عليه واستدل الامام على ان النهي لا يقتضي التكرار
بانه يرد للمرة كقول الطبيب للمريض الذي يشرب الدوا لا تشرب الما ولا تاكل اللحم اي في هذه
الساعة ويرد للتكرار مثل ولا تقربوا الزنا فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك واما الامدي
فانه قال اتفق العقلا على ان النهي يقتضي الانتهاء عن المنهي عنه دايما خلافا لبعض الشاذين وزعم
ابن برهان كما نقله عنه الاصفهاني انعقاد الاجماع عليه وهذا ما جزم به الشيخ ابو اسحق في شرح
اللمع وهو المختار عند ابن الحاجب وصرح ابو المعالي بانه للتكرار في المعنى دون العبارة فيقول

اذا قلت مثلا لا تضرب فلا ريب في انك منعت المكلف من ادخال ماهية الضرب في الوجود ولا يحصل
ذلك الا بالامتناع عن ادخال كل الافراد ولا يتحقق الامتثال الا بالامتناع فكان التكرار من لوازم
الامتثال لا من مدلول اللفظ وينبغي ان يرد كلام القايل بانه يقتضي التكرار الى ما قررناه و ما
استدل به الامام مردود لان قول الطبيب للمريض لا تاكل اللحم ولا تشرب الما انما جا فيه التكرار
لقرينة المرض والكلام في النهي المجرد وكان يمكننا ان نحمل كلام الامام على ما قررناه لولا الاستدلال
بهذا ثم ان المصنف اختار ان النهي لا يقتضي الفور جريا على قاعدته ولحن لا اختار ذلك اذ من
ضرورات ما قررناه وجوب الترك على الفور قال الثانية النهي شرعا يدل
على الفساد في العبادات لان المنهي بعينه لا يكون مامورا به وفي المعاملات اذا رجع الى نفس
العقد او امر داخل فيه او لازم له كبيع الحصاة والملاقيح والربا لان الاولين تمسكوا على
فساد الربا بمجرد النهي من غير نكير وان رجع الى امر مقارن كالبيع وقت الندا فلا
هذه المسلة في ان النهي عن الشي هل يدل على فساده وقد اختلفوا فيه على مذاهب احدها
انه يدل عليه مطلقا قال الاصفهاني وعليه اكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة قلت ونقله
القاضي في التلخيص لامام الحرمين عن الجمهور من اصحاب الشافعي ومالك وابي حنيفة واهل الظاهر
من المتكلمين وقال ابن السمعاني انه الظاهر من مذهب الشافعي وان عليه اكثر الاصحاب
والثاني انه لا يدل عليه ونقله في مختصر التقريب عن جمهور المتكلمين والامام عن اكثر الفقها
قال الشيخ ابو اسحق وللشافعي كلام يدل عليه والثالث انه يدل على الفساد في العبادات دون
المعاملات وهو مذهب ابي الحسين واختاره الامام وبعض اتباعه والرابع ان النهي ان كان
مختصا بالمنهي عنه كالصلاة في السترة النجسة دل على فساده وان كان لا يختص بالمنهي عنه
كالصلاة في الدار المغصوبة والثوب الحرير والبيع وقت الندا فلا يدل على الفساد حكاه الشيخ ابو
اسحق في شرح اللمع عن بعض اصحابنا والخامس وهو اختيار المصنف واليه يرجع كلام جمع
من المحققين انه يدل على فساده في العبادات سوى نهي عنها لعينها ام لامر قارنها لان الشي
الواحد يمتنع ان يكون مامورا به منهيا عنه كالصلاة المنهي عنها مثلا فانها لو صحت لوقعت
مامورا بها امر ندب لعموم الدلايل الطالبة للعبادات والامر بها يقتضي طلب فعلها والنهي
عنها يقتضي طلب تركها والجمع بينهما غير ممكن واما المعاملات فالنهي اما ان يرجع
الى نفس العقد او الى امر داخل فيه او خارج عنه لازم له او الى امر مقارن للعقد غير
لازم له هذه اقسام اولها ان يرجع الى نفس العقد فيبطل ايضا وذلك كبيع الحصاة وهو
ان يقول بعتك من هذه الاثواب ما وقعت عليه الحصاة التي ارميها او بعتك من الارض من
هنا

هنا الى ما انتهت اليه هذه الحصاة وقيل بيع الحصاة ان يقول بعتك على انك بالخيار الى ان ارمي
الحصاة وقيل ان يجعلا نفس الرمي بيعا فيقول اذا رميت هذه الحصاة فهذا الثوب مبيع منك بكذا
على الصور كلها البيع باطل وثانيها ان يرجع الى امر داخل فيه فيبطل ايضا وذلك كبيع
الملاقيح وهي ما في بطون الامهات من الاجنة فان النهي راجع الى نفس المبيع الذي هو ركن من
اركان العقد داخل في الماهية فيكون راجعا الى امر داخل في الماهية وثالثها ان
يرجع الى امر خارج عنه لازم فيفسد ايضا وذلك كالربا فان النهي فيه راجع الى امر خارج
عن العقد اما في ربا النسيئة والتفرق قبل التقابض فكون النهي فيه لمعنى خارج ظاهر واما في
ربا الفضل فلان النهي عن بيع درهم بدرهمين انما هو للزيادة وهو معنى خارج عن نفس
العقد لان المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زايدا او ناقصا من جملة اوصافه
واحتج المصنف على انه يدل على الفساد بان الاولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير
نكير عليهم من احد فكان ذلك اجماعا ولك ان تقول هذا سكوتي وليس عند المصنف ولا حجة
فكيف يستقيم منه الاحتجاج به ورابعها ان يرجع الامر الى امر مقارن للعقد غير لازم
في جميع الصور وذلك كالنهي عن البيع وقت ندا الجمعة فانه راجع الى امر خارج عن العقد وهو
تفويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع بدليل ان جميع الاعمال المفوتة للصلاة كذلك والتفويت
امر مقارن غير لازم فهذا القسم لا يدل على الفساد فقد عرفت ان جميع الاقسام شواهد عند
المصنف يدل على الفساد وقد قال الآمدي انه لا يعرف خلافا في هذا الا ما حكي عن مالك ورواية
عن احمد واعلم بان القايلين بانه يدل على الفساد اختلفوا فمن قايل يدل شرعا لا لغة وهو
اختيار المصنف حيث قال يدل شرعا وافهم ذلك لكن ولعله الذي قررناه انما يدل على الفساد
من حيث هو واما كونه من جهة الشرع فلا يدل وقال قوم يدل لغة وقال ابن السمعاني واما
القايلون بانه لا يدل على الفساد فافترقوا فمن قايل يدل على الصحة ونقله ابو زيد عن ابي حنيفة
ومحمد ومن قايل لا يدل وقوله في الكتاب بعينه هو بالباء الموحدة من تحت اي بنفسه وهو
متعلق بيكون والله اعلم قال الثالثة مقتضى النهي فعل الضد لان العدم
غير مقدور وقال ابو هاشم من دعي الى زنا فلم يفعل مدح قلنا على الكف هذه المسلة في بيان
مقتضى النهي والمطلوب عندنا بالنهي فعل ضد المنهي عنه فاذا قال لا تتحرك فمعناه افعل ما يضاد
الحركة وعند ابي هاشم هو نفس ان لا يفعل وهو عدم الحركة لهذا المثال وقد وافقه بعض المتكلمين
ونقله التبريزي عن الغزالي واما قول امام الحرمين في الرد على الكعبي في مسلة المباح الغرض من النهي عن
الزنا ان لا يكون لا ان يكون ضد من اضداده فلا ينبغي ان يتوهم منه موافقة ابي هاشم بل هو

حتى لا تشتبه والفرق بينه وبين رأي ابي هاشم ان قوله الغرض يعني به المقصود من التكليف
ولم نقل انه المكلف كما قال ابو هاشم والمكلف به هو المحصل لذلك الغرض والغرض هو غاية الشيء
الذي طلب لاجلها واحتج المصنف على ما ذهب اليه بان النهي تكليف والتكليف انما يرد بما
كان مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف وذلك لان المقدور لا بد له
تاثير ما والعدم الصرف يستحيل ان يكون اثرا للقدرة وبتقدير ان يكون العدم اثرا امكن
اسناده الى القدرة لكن العدم الاصلي لا يمكن اسناده الى القدرة لان الحاصل لا يمكن تحصيله
ثانيا واذا تقرر هذا فمتعلق النهي امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو المطلوب وهذا الدليل
متوقف على قاعدة وهي ان اللغات لو لم يوضع الطلب فيها الا للمقدور دون المعجوز عنه وتجويز
وان قلنا بجواز تكليف ما لا يطاق فانما نقول به في احكام الربوبية لا في الموضوعات اللغوية
فانما وضعت اللغات لتحصيل المقاصد العادية والمحال لا يحصل عادة واعترض على هذا
الدليل بانكم ان عنيتم بالقدرة ما قاله ابو هاشم فلا نسلم ان التكليف يعتمد
هذه القدرة بل ذلك في الفعل واما في الترك فلا وان عنيتم بالقدرة ما يجد في نفسه كل
احد وهو ان سليم الاعضاء القوي يدرك من نفسه انه متى اراد الفعل فعل ومتى اراد
الترك ترك ويجد من نفسه التمكن فنحن نسلم ذلك ونمنع انه غير قادر بهذا الاعتبار واعترض
ايضا بان ترك الزنا مثلا ليس بعدم محض وانما هو عدم مضاف فيكون مقدورا واحتج
ابو هاشم بان من دعي الى زنا فلم يفعله فان العقلاء يمدحونه على انه لم يزن من غير ان
يخطر ببالهم فعل ضد الزنا فعلمنا ان هذا العلم يصلح ان يكون متعلق التكليف واجاب
المصنف بان المدح ليس على شيء لا يكون في وسعه والعدم الاصلي يمتنع ان يكون في وسعه
وطاقته كما عرفت فانما يمدح على كفه عن ذلك الفعل وذلك الكف امر وجودي وهو
فعل ضد الزنا والى هذا اشار بقوله قلنا على الكف هذا شرح ما ذكره وتختم المسالة
بفائدتين احداهما قد عرفت ان الكف فعل المختار وفي فروع الطلاق من الرافعي عن القفال
لو قال ان فعلت ما ليس لله فيه رضا فانت طالق فتركت الصلاة فيحتمل ان لا تطلق
لانه ترك وليس بفعل فلو سرقت او زنت طلقت الثانية وهي المقصود الاهم قد
يقال ما الفرق بين هذه المسالة التي نحن فيها وبين المسالة المتقدمة في ان النهي عن
الشيء هل امر بضده وتقرير السؤال انك قد علمت ان الجمهور قالوا المطلوب بالنهي فعل ضد
المنهي عنه اي الكف عنه وقال ابو هاشم انتفاء الفعل واختلفوا ايضا في النهي عن الشيء هل
هو امر بضده كما سلف في مكانه فاذا قيل معنى قولنا النهي عن الشيء امر بضده هو ان مطلوب
النهي

النهي فعل الضد وهو احد القولين في المسالة الاولى ومعنى انه ليس امرا بضده هو ان المطلوب
انتفاء المنهي عنه وهو القول الثاني في المسالة الاولى فالمسالتان حينئذ واحدة والا فما الفرق
قلنا قد كنا وعدنا في الكلام على تلك المسالة بالجواب عن هذا السؤال لضيق المحل هناك عما نورده
هنا وقد اجيب باوجه احدها ان الكلام في تلك المسالة بحث لفظي وفي هذه معنوي ذكره الاصفهاني
شارح المحصول والثاني ان قولنا النهي عن الشيء امر بضده بحث في المتعلقات بكسر اللام فان النهي
متعلق بالمنهي عنه والامر متعلق بالمامور وقولنا المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه بحث
في المتعلقات بفتح اللام والثالث ان البحث في تلك المسالة في دلالة الالتزام على ضد المنهي عنه فيقول
متى نهي عن الشيء مطابقة دل على طلب ضده التزاما والبحث في هذه في دلالة المطابقة ما مدلولها
المطابق هل هو العدم او ضده ذكرهما القرافي واعلم انه قد وقع النظر في هذا السؤال وهذه
الاجوبة عندي غير مرة وطال الحجاج والذي قلته انا في الفرق انه اذا نهي عن شيء كالزنا مثلا
فهناك ثلاثة امور احدها انتفاء الزنا والثاني الكف عنه والثالث فعل ضد من اضداده لا يتم
الكف او الانتفاء الا به كالوطء المباح او غيره مما لا يجامع الزنا فان واحدا اذا تقرر ذلك فيقول
كون المطلوب في النهي الكف او الانتفاء هو مسالة ابي هاشم والخلاف فيها قد يبنى على ان شرط المطلوب
الامكان جاز ان يكون متعلق النهي كرأي ابي هاشم وان قلنا شرط التكليف الامكان وان الانتفاء
مقدور فكذلك ايضا والا تعين ان يكون المطلوب في النهي هو الكف واما كون النهي يقتضي الامر
بضده او لا فمعناه ان طلب الكف عن المنهي عنه او طلب انتفائه على اختلاف القولين هل
يستلزم الامر بضده الذي لا يتم الكف والانتفاء الا به كالوطء المباح مثلا ام لا وهذه هي
المسالة الاخرى والخلاف فيها مبني على ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لا على ما ابتنت عليه
المسالة الاولى فالمسالتان مختلفتان ليست احداهما عين الاخرى ولا مستلزمة لها وليس
القولان فان القائلين بان مطلوب النهي هو الكف يمكن ان يختلفوا في ان النهي الذي هو
طلب الكف امر بالضد الذي لا يتم الكف الا به ام لا وكذلك القائلون بان مطلوب النهي
انتفاء الفعل يمكن ان يختلفوا في ان طلب الانتفاء هل هو امر بالضد الذي لا يتم انتفاء
الفعل الا به هذا اذا فرعنا على ان النهي عن الشيء يستلزم الامر بضده اما اذا فرعنا على ان
النهي نفس الامر بالضد واريد بالضد الكف او الانتفاء فغيرها ايضا لان حاصل مسالة ابي
هاشم هو ان مطلوب النهي هل هو الكف او الانتفاء حاصل هذه على هذا التفريع مرتب
على الخلاف ومسالة ابي هاشم حتى اذا قلنا بمذهب ابي هاشم لم يكن النهي امرا بلا خلاف لان

الامر طلب فعل لا طلب انتفا اتفاقًا ولو قلنا بمذهب غير ابي هاشم امكن الخلاف في ان النهي (صح)
الذي هو طلب الكف امر بذلك الكف ام لا لان الكف فعل لكن يلزم القايلين بان النهي امر بالكف
ان يكون النهي نوعًا من الامر وان فرعنا على ان النهي عن الشي نفس الامر بضده لكن اريد بالضد
ما لا يتم الكف او الانتفا به كالوطي المباح مثلا لصارت المسالتان واحدة لان المحوج عنه في مسالة
ابي هاشم هو ان مطلوب النهي الكف فعل الضد الذي لا يتم الكف او الانتفا الا به ام و يتلخص
من البحثين ان في المسالة حينيذ ثلاثة مذاهب احدها مذهب ابي هاشم والثاني ان مطلوب
النهي هو الكف والثالث ان المقصود في النهي فعل ضد ليس بكف ولا انتفا والله اعلم وسيح به
ما قررناه من الفرق بان الكف فعل اعم من جميع الاضداد لانه لا ضد الا وهو مشتمل
على الكف فاذا قلنا في هذه المسالة المطلوب بالنهي الكف اردنا الضد الاعم وقولنا في المسالة
الاخرى النهي عن الشي امر باحد اضداده المراد به الضد الخاص الذي لا يتم الكف والانتفا
الا به ويكون من نهي عن شي حينيذ عند القايل بان النهي عن الشي امر بضده مامور بالشيين
اعم واخص الكف وفعل يحصل في ضمنه الكف فالمنهي عن الربا مامور بالكف عنه وبفعل
يشتمل على ذلك الكف ويلزم على هذا ان يثاب على شيين الاعم والاخص لتعلق الامر
بهما وان يصح نذره فلو قال لله علي ان افعل فعلا مضادا للزنا وهو الفعل الفلاني وعين فعلا
لم يطلبه الشرع بخصوصه كالنوم مثلا لزمه الوفا به لكونه مامورًا به في ضمن النهي
عن الزنا هذا ما كنت اقرره في الفرق ثم حضر عندي في الحلقة بعض الفضلا وحصل البحث
في هذا الجواب وفي الاجوبة المتقدمة اعني جواب شارح المحصول وجواب القرافي وانها
هل هي صحيحة فكتب اسال والذي اطال الله بقاه عن السوال من اصله وذكر الاجوبة الثلاثة
وانه هل يحصل الجواب بشي منها وهل يمكن ان يقال في الجواب هذا الوجه الرابع الذي قررته
وانه هل يمكن الاعتراض على هذا الجواب الرابع بان الكف عن الزنا مثلا اذا كان فعلا يغاير
الزنا كان ضدا له ويكون حينيذ اخص من مطلق ضده فلا يحسن او لا ان يقال هناك
ثلاثة امور الانتفا والكف وفعل الضد لان الكف حينيذ فعل ضد والمغايرة بينهما مغايرة
العام والخاص ويقال الكف اعم لان كل فعل غاير الزنا فقد اشتمل على الكف عن الزنا او يقال
انهما متباينان واذا لم يثبت انهما متباينان وكانت مغايرتهما مغايرة العام والخاص
اتجه الاعتراض على هذا الجواب باسا ما بهم وبتلك المسالة قالوا النهي عن الشي امر باحد
اضداده والكف الذي جعل مطلوب النهي في هذه المسالة يصدق عليه انه احد الاضداد

حاصل

حاصل الامر انهم قالوا اشتراك المطلوب واحد منهم من امور متعددة وهي الاضداد وهنا تنحو
في الكف المسوول الجواب عن هذا كله والمسوول ايضا النظر في وجه الصواب مسالة ابي هاشم هل
هو معه او مع الجماهير فكتب احسن الله اليه ما نصه الخلاف بين الجمهور وابي هاشم فالجمهور على
ان المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه وعند ابي هاشم نفس ان لا تفعل وما تضمنه اخر السوال
هل الصواب معه او مع الجماهير فالجواب ان قول الجمهور المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه ليس جيد
من جهة اللفظ وقد يكون الخلل في ذلك من جهة من عبر عنهم فان النهي قسيم الامر والامر طلب
الفعل فلو كان النهي طلب فعل الضد لكان امرا ولكان النهي من الامر وقسيم الشي لا يكون قسما منه
ولا شك ان كل متلبس بالاقامة منهي عنه مثاله السفر والاقامة ضدان والتارك للسفر متلبس
بالاقامة فهل الترك للسفر نفس الاقامة او معنى اخر فيه بحث يشبه البحث في الحركة هل هي الحصول
في حيز مسبوق بالحصول في غيره او نفس الانتقال من حيز الى حيز وفيه قولان للمتكلمين وان كان
كل منهما يلزم الاخر فمتى انتقل من حيز فقد حصل في غيره ومتى حصل في غيره بعد حصوله
فيه فقد انتقل فكل من الحصولين امر ثبوتي يمكن ان يعقل وحده والانتقال امر نسبي لا يعقل
الا بينهما فكذلك المنهي عنه ارتكابه شي لا يحتاج في تصوره الى غيره وفعل ضده بالنهي لا كما
قاله الجمهور ولا كما قاله ابو هاشم وعندي ان الجمهور انما ارادوا ما قلته ولكن العبارة
عنهم لم تحرر فاذا قلت لا تسافر فقد نهيته عن السفر والنهي يقتضي الانتها لانه مطاوعه
تقول نهيته فانتهى والانتها هو الانصراف عن المنهي عنه وهو الترك وهو الانزجار المطاوع
لزجر والانكفاف وما اشبه ذلك ولغة العرب تشهد لهذا والمعقول ايضا يشهد له
ويعرف في العقل وفي اللغة بين قولنا لا تسافر وقولنا اقم وان اقم امر بالاقامة من حيث
هي فقد لا يستحضر معها السفر وان لا تسافر نهي وزجر عن السفر فمن اقام قاصدا ترك السفر
يقال فيه انتهى عن السفر ومن لم يخطر له السفر بالكلية لا يقال له انتهى عن السفر ويقال له مقيم
والانتها امر معقول وهو فعل ويصح التكليف به وكذلك في جميع المناهي الشرعية كالزنا
والسرقة والشرب ونحوها المقصود في جميعها الانتها عن تلك الرذايل والاثم في وضع
اللسان وتصور العقل غير ذلك ومن لازم ذلك الانتها التلبس بفعل ضد من اضداد
المنهي عنه فالعبارة المحررة ان يقال ان المطلوب بالنهي الانتها ويلزم من الانتها فعل ضد المنهي
عنه ولا ينعكس فيقال المطلوب ضد المنهي عنه ويلزم به الانتها لان الانتها متقدم في
الرتبة وفي العقل على فعل الضد وان كان معه كالسبب مع المسبب فالحاصل اذا اسلم فقد

وجد منه ملبسا اشيا كفره اولا المنهي عنه ثم انتهاؤه عنه والترتيب بينهما في الزمان ثم
تلبسه بالايمان والترتيب بينه وبين الانتهاء عن الكفر ليس في الزمان وانما هو في الرتبة
كترتب المعلولية على العلية وهما في زمان واحد كذلك الانتها وفعل الضد في زمان واحد
والانتها متقدم بالرتبة تقدم العلية على المعلولية حتى لو فرض ان الانتها يحصل
بدون فعل الضد حصل المطلوب به ولم يكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير
ممكن وهذا المعنى حاصل في جميع الافعال وكل ما يتلبس به الانسان والمقصود
بالذات هو الانتها واما فعل الضد فلا يقصد الا بالالتزام بل قد لا يقصد اصلا ولا
يستحضره المتكلم ومتى قصد فعل الضد وطلبه من حيث هو كان امرا لا نهيا عن ضده
ومنه ما بصيغة امر ومعنى الانتها كقولك اترك فهذه اللفظة لفظ الامر ومعناه
معنى النهي وبينهما فرق وهو انا قلنا ان الانتها له طرفان احدهما من جانب المنهي
عنه والثاني من جانب ضده الذي به يحصل الانتها فقوله لا تفعل جانب المنهي عنه اقوى
وقوله اترك الجانب الاخر فيه اقوى ولا مانع ان يترجح احد الجانبين على الاخر وان
كانا جميعا مقصودين اما اذا محض الامر بهذا الضد وبذاك فلا نهي البتة وقد لا يستحضر
معه الطرف الاخر فعلى ما قلناه ينبغي ان يحمل كلام الجمهور ومن عبر عنهم بتلك العبارة
فاما غير متامل لمعناها واما قصده تقريب المعاني الى الطلاب المبتدي فان التعمق في المعاني
يضر المبتدي ومن اداب المعلم ان يربي الناس بصغار العلم قبل كباره واما قول ابي هاشم
ان المطلوب نفس ان لا يفعل فهو وان كان يتبادر الى الذهن في الاول لان حرف النهي ورد على
الفعل فقد طلب منه عدمه لكن نفس ان لا يفعل عدم محض ولا تكليف به ولا يطلب وانما يطلب
من المكلف ما له قدرة على تحصيله فلعل مراد ابي هاشم العدم الذي هو من الانتها والانتها
فعل فان اراد ذلك تقارب المذهبان ويكون الجمهور نظروا الى حقيقة ما هو مكلف
به وابو هاشم نظر الى المقصود به وهو اعدام دخول المنهي عنه في الوجود وان لم يرد ابو
هاشم ذلك وان اراد ان العدم الصرف الذي لا صنع للمكلف في تحصيله فهو باطل اذا عرف
هذا فقول شارح المحصول في هذه المسألة لا نسلم بان النهي عن الشيء امر بضده لان
الكلام في ذلك لفظي وفي هذه معنوي ليس بجيد اما اولا فلانه ليس الكلام في ذلك لفظيا فقط
بل لفظيا ومعنويا وحقيقة الامر والنهي امران نفسانيان يعبر عنهما باللفظ والكلام في حقايقهما
واما

واما ثانيا فلان الامر بالشيء لفظا بعض ان المطلوب المعنوي مامور به على ما قال في المحصل
الاشتباه واما الذي قاله القرافي فالوجه الاول صحيح ولكنه لا يعد جوابا ولا اشكال ان
المتعلق بكسر اللام غير المتعلق بفتحها والفرق بينهما صوري ولا يلزم منه عدم تداخل
احدى المسألتين في الاخرى اما الوجه الثاني فقوله ان النهي عن الشيء امر بضده التزاما صحيح
وقوله المطلوب بالنهي فعل الضد مطابقة ليس بصحيح لما قدمناه ولكنه موافق لظاهر كلام
الاصوليين لكنا لا نوافق عليه فحينئذ هذا الجواب الثاني من كلام القرافي ينبغي ان يكون هو العمدة
على ظاهر كلام الاصوليين لكنا لا نوافق عليه لما قدمناه فالمختار عندنا في المسألتين ان الكلام
في الالتزام لا في المطابقة وحينئذ نقول واقدم على ذلك زيادة في بيان ما كنا فيه ان النفي
له في اللغة معنيان احدهما فعل الفاعل النفي تقول نفيت الشيء فانتفى وهذا هو اظهر المعنيين
والثاني نفس الانتفاء نفي هكذا اسمع من اللغة وعلى هذا المعنى الثاني يكون النفي والاثبات نقيضين
لا يجتمعان ولا يرتفعان ويكون المراد بالاثبات الثبوت كما ان المراد بالنفي الانتفاء واما اذا
اردت بالنفي نفيك الشيء وبالاثبات اثباتك له فيكونان ضدين لا نقيضين لانك قد لا تنفي
ولا تثبت وهذا البحث ليس مما نحن فيه ولكنه يحتاج الى تصوره وبحث اخر منه وهو العدم
تارة يكون عدم الشيء في نفسه من حيث هو هو من غير نظر الى معدم وتارة يكون عدما باعدام
غيره والعدمان في حقيقتهما سوا ولكن الاول بلا فاعل والثاني بفاعل وفعل غيره كذلك
فابو هاشم يرى ان المطلوب بالنهي الاول والجمهور يرون ان المطلوب بالنهي الثاني والحق معهم
لانه الذي يصح به التكليف فالعدم من حيث هو امر وعدم الزنا من حيث هو اخص منه ولا
فعل البتة وهو الذي يقول ابو هاشم انه مطلوب وعدم الزنا بفعل فاعل وهو كف النفس
عنه شيء ثالث اخص من الثاني الذي هو اخص من الاول وفيه امران احدهما طرف العدم
والثاني طرف الفعل المحصل له وهو من الطرف الاول ليس بشيء لانه عدم ولا تكليف به ومن
الطرف الثاني ثبوت ولذلك اطلقنا وكلامنا عليه اسم الشيء فيصح التكليف به وهو مراد الجمهور
وفعل الفاعل من حيث هو مع قطع النظر عن العدم الحاصل امر رابع وهو امر وجودي لا عدم
معه وهو الذي يراد غالبا بالضد فهذا هو المراد بقولنا الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي
عن الشيء امر بضده او باحد اضداده واذا علمت هذه الاربعة فاعتبرها تجدها في
سائر الامور فكل امر لك اقبال عليه وانصراف عنه وتلبس بفعل غيره وفي الانصراف
عنه شيئان والامام فخر الدين لما كان يرى ان الحركة هي الحصول في الحيز الثاني لا جرم

قال ان المطلوب بالنهي فعل الضد ونحن نرى ان الحركه هي الانتقال من الحيز الاول الى الحيز الثاني
لاجرم قلنا ان المطلوب بالنهي الانتها وهو الانصراف عن المنهي عنه الى حيزه لا يقصد غيره
بل يقصد عدم الاول فان فعل غيره قاصدا به الانتها كان ممتثلا ولكنه لا ياثم لانه لم يرتكب
المنهي عنه والمقصود في الحقيقه انما هو عدم المنهي عنه ولو كان المقصود ان يضم الى العدم
شيا اخر لكان من لم يزن ولا قصد الامتثال ولا نقول عدم الذم لكونه غافلا عن النهي
فانا نفرضه ممن استحضر النهي ولم يفعل المنهي عنه ولا قصد شيا فانه لا يذم ولا يحمد
وهذا يبين لنا الفرق بين تحريم الشي وايجاب الكف عنه فان ايجاب الكف عنه يقتضي انه لا
يخرج عن العهده الا بتحصيل الكف الذي من شرطه اقبال النفس عليه ثم كفها عنه وليس
كذلك وانما الفعل هو المحرم فلا ياثم الا به وقد اطلنا وذلك فلنرجع الى غرضنا ونقول
قولهم المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه مرادهم به الضد العام وهو الانتها الحاصل
بواحد من اضداده المنهي عنه وقولهم النهي عن الشي امر بضده قد بينوا انه بطريق
الالتزام مرادهم به الضد الخاص وهو احد الاضداد الذي يحصل الانتها به او بغيره فان
ارادوا الضد العام لزم من كل من المسلتين الاخرى لكنه لا يكون تكرارا فلا تكون مسلة
واحده بل هما مسلتان وان لزم من معرفه حكم احديهما معرفه حكم الاخرى فلا نمرا ذلك
وانما يحسن السوال لو كانوا وضعوا مسله ان النهي عن الشي هل هو امر بضده او لا وليس
ذلك في المحصول وانما في المحصول ان الامر بالشي هل هو نهي عن ضده وتكلم غيره في ان النهي عن
الشي هل هو امر بضده فلو جعلنا مسلتين مترجما عنهما لما كان يرد السوال ولكنا
لم نجعل كذلك بل بحثنا عن هذا في اثنا مسله ولا مانع ان ننبه في اثنا مسله على تضمنه مسلة
اخرى ولا يقال انهما مسله واحده متكرره والحاصل انه ان اريد بالضد الضد العام
فالكف او الانتفا ضد عام فيلزم من احدى المسلتين الاخرى ولكن الامام لم يضعهما مسلتين
فلا سوال عليه وهذا التقرير هو الحق وان اريد بالضد الخاص فيصح ما قاله السايل في
قوله هل يمكن ان يقال الى اخره والحق ان المراد بالضد الضد العام فلا يمكن ان يقال
وانما الجواب ما قاله القرافي في الوجه الثاني من كلامه مع ما فيه مما قدمناه واما القول
بان بعض النهي عن الشي بعض الامر بضده فهو قول ضعيف وقول السايل انه يلخص قولك
ان مقصود النهي فعل ضد ليس بكف والانتفا عجيب لان الكف او الانتفا اعم فكيف يوجد
الاخص بدونه ويصح كلام السايل في ذلك ان نقول ليس بكف فقط او انتفا فقط والله اعلم
هذا اخر ما ذكره والذي ندين الله به ولا ينبغي ان يمل التطويل في هذه المسله فعنه من الفوايد
مما

مما لا يوجد في سواه **قال** الرابعة النهي عن اشيا اما عن الجمع كنكاح
الاختين او عن الجميع كالزنا والسرقه ش النهي عن متعدد ولا اقول عن اشيا لانها
جمع واقلها ثلاثه والمثال الذي اورده في اثنين اما ان يكون نهيا عن الجمع اعني الهيه الاجتماعيه
دون المفردات على سبيل الانفراد كالنهي عن نكاح الاختين وكالحرام المخير عند الاشاعره فانه
يجوز عندنا ان يحرم واحد لا بعينه وخالف المعتزله واما ان يكون نهيا عن الجميع اي عن كل
واحد سوا كان مع صاحبه او منفردا وذلك كالزنا والسرقه والله اعلم

الفصل الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول الفصل

الاول في العموم العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد ش نفتتح الباب بعد حمد الله
تعالى بمقدمات ثم نلتفت الى ما ذكره المقدمة الاولى العموم لغه هو الشمول وهو من عوارض
الالفاظ حقيقه بلا خلاف واما المعاني ففيها اقوال ابعدها انه لا يصدق عليها لا حقيقه ولا مجازا
وثانيها انه يصدق عليها مجازا وهو المختار ونقله الامدي عن الاكثرين واختاره وثالثها
وصححه ابن الحاجب انه يصدق عليها حقيقه ايضا واحتج الاكثرون بانه لو كان حقيقه
لاطرد ولكنه غير مطرد بدليل المعاني الخاصه الواقعه في امتداد الاشاره اليها كزيد
وعمرو فانها لا تتوصف حقيقه ولا مجازا واحتج من قال يصدق عليه حقيقه بان العموم
هو شمول امر واحد لمتعدد وذلك موجود بعينه في المعنى يقول نظر عام وحاجه
عامه وعم المطر الارض والامير بالعطا والاصل في الاطلاق الحقيقه واجيب بان
من لوازم العام ان يكون متحدا ويكون مع الحاده متناولا امورا متعدده من جهه
واحده والعطا الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص بالاخر وكذلك المطر فان كل جزء
اختص منه بجزء من الارض لا وجود له بالنسبه الى الجزء الاخر منها وكذلك الكلام
في النظر العام والحاجه العامه وغايه الامر يعارض الاشتراك والمجاز والمجاز اولى
من الاشتراك لما مر المقدمه الثانيه اصطلحوا على ان المعنى يقال له اعم واخص
واللفظ يقال له عام وخاص ووجه المناسبه ان اعم صيغه افعل التفضيل والمعاني
افضل من الالفاظ فخصت بصيغه افعل التفضيل قاله القرافي ومنهم من يقول فيهما
عام وخاص ايضا المقدمه الثالثه مدلول العموم كليه لا كل ولا كلي وبيان ذلك
يتوقف على معرفه الكل والكلي والكليه والجزء والجزئي والجزئيه اما الكل فهو المجموع
الذي لا يبقى بعده فرد والحكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع لا على الافراد كاسما
العدد وكقولنا كل رجل يحمل الصخره العظيمه فهذا صادق باعتبار المجموع ويقابله

الجزء وهو ما تركب منه ومن غيره كل كالخمسة مع العشرة والجزء بعض الكل واما الكلي فهو
الذي يشترك في مفهومه كثيرون وان شئت قلت القدر المشترك بين جميع الافراد كمفهوم
الحيوان في انواعه والانسان في انواعه فان الانسان صادق على جميع افراده ويقابله
الجزئي كزيد وحاصله ان الكلي مع قيد زائد وهو تشخصه فلك ان تقول الكلي بعض الجزئي
اما الكلية فهي التي يكون الحكم فيها على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد مثل قولنا كل رجل يشبعه
رغيفان غالبا فانه يصدق باعتبار الكلية اي كل رجل على حدته يشبعه رغيفان غالبا
ولا يصدق باعتبار الكل اي المجموع من حيث هو مجموع فانه لا يكفيه رغيفان ولا قناطير
عديدة لان الكل والكلية يندرج فيها الاشخاص الحاضرة والماضية والمستقبلة وجميع ما
في مادة الامكان وانما الفرق بينهما ان الكل يصدق من حيث المجموع والكلية تصدق من حيث
الجميع وفرق بين المجموع والجميع فان المجموع الحكم على الهيئة الاجتماعية لا على الافراد والجميع
الحكم على كل فرد فرد ويقابلها الجزئية وهي الحكم على افراد حقيقة من غير تعيين كقولك
بعض الحيوان انسان فالجزئية بعض الكلية اذا عرفت ذلك فمسمى العموم كلية لا كل والا
لتعذر الاستدلال به على ثبوت حكمه للفرد المعين في النفي والنهي الا اذا كان معناه الكلية
التي يحكم فيها على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد كما عرفت وحينئذ يستدل بها على فرد
سيما من الافراد في النفي والنهي انما يختلف الحال بين الكل والكلية في النفي والنهي لا في
الامر وخبر الثبوت فمدلول العموم كلية لا كل لصحة الاستدلال به على ثبوت حكمه
لكل فرد من افراده عند القائلين به اجماعا فان قوله تعالى لا تقتلوا النفس التي حرم
الله الا بالحق دال على تحريم قتل كل فرد من افراد النفوس بالاجماع وليس معناه ولا
تقتلوا مجموع النفوس والا لم يدل على فرد فرد ولا يكون عاصيا بقتل الواحد لانه لم
يقتل المجموع اذا تقرر هذا فهنا سؤال قوي يتشعب به ابو العباس القرافي وهو ان
دلالة العموم على كل فرد من افراده نحو زيد المشرك مثلا من المشركين لا يمكن ان يكون
بالمطابقة ولا بالتضمين ولا بالالتزام واذا بطل ان يدل لفظ العموم على زيد مطابقة
وتضمنا والتزاما بطل ان يدل لفظ العموم مطلقا لانحصار الدلالة في الاقسام الثلثة
انما قلنا لا يدل عليه بطريق المطابقة لانها دلالة اللفظ على مسماه بكماله ولفظ العموم
لم يوضع لزيد فقط حتى تكون الدلالة عليه مطابقة وانما قلنا لا يدل بالالتزام لان دلالة
الالتزام هي دلالة اللفظ على لازم مسماه ولازم المسمى لا بد وان يكون خارجا عن المسمى
وزيد ليس بخارج عن مسمى العموم لانه لو خرج لخرج عمرو وخالد وحينئذ لا يبقى في المسمى
شيء

شيء فدل على انه لا يدل بالمطابقة ولا الالتزام وانما قلنا لا يدل بالتضمن لان دلالة
التضمن هي دلالة اللفظ على جزء مسماه والجزء انما يصدق اذا كان المسمى كلا لانه
مقابله ومدلول لفظ العموم ليس كلا كما عرفت فلا يكون زيد جزءا فلا يدل عليه تضمنا
فتبين بطلان دلالة لفظ العموم على زيد بشيء من هذا السؤال عسرا جدا ولم ار من اجاب
عنه الا الشيخ شمس الدين الاصفهاني في شرح المحصول اما حسا قلنا اللفظ اما ان يكون
دالا بالمطابقة او التضمن او الالتزام فذلك في لفظ مفرد دال على معنى ليس ذلك المعنى
هو نسبة بين مفردين وذلك لا يتاتى هاهنا فلا ينبغي ان يطلب ذلك واذا عرفت هذا فاعلم
ان قوله اقتلوا المشركين في قوة جملة من القضايا وذلك لان مدلوله اقتل هذا المشرك
واقتل هذا المشرك الى اخر الافراد وهذه الصيغ اذا اعتبرت بجملتها فهي لا تدل على قتل زيد
المشرك ولكنها تتضمن ما يدل على قتل زيد المشرك لا بخصوص كونه زيدا بل بعموم كونه
فردا ضرورة تضمنه اقتل زيدا المشرك فانه من جملة هذه القضايا وهي جزء من مجموع
تلك القضايا فتكون دلالة هذه الصيغة على وجوب قتل زيد المشرك لتضمنها ما يدل على
ذلك الوجوب والذي هو ضمن ذلك المجموع هو دال على ذلك مطابقة قال فافهم ذلك فانه
من دقيق الكلام وليس ذلك من قبيل دلالة التضمن بل هو من قبيل دلالة المطابقة
اذا تبين ان مدلول صيغ العموم كلية لا [illegible] لا كل فافهم ذلك في الضماير باسرها وصيغ العموم
الجموع المنكرات فاذا قال السيد لعبيده لا تخرجوا ليس المراد لا يخرج كلكم من حيث هو كل
بل المراد بهذه الواو التي هي ضمير واخرجوا كل واحد واحد على حياله وكذلك
الخبر بالنفي مثل لا اغضب عليكم فالمراد ثبوت الحكم لكل فرد فرد مما دلت عليه هذه الكاف
وكذلك جموع النكرات فاذا قال لاكرمن رجالا اليوم فالمراد اكرام كل واحد مما دل عليه
رجالا ومنه قوله تعالى عليكم انفسكم اي على كل كل واحد واحد بنفسه وليس المراد المجموع
واذا تقرر ذلك فنقول اذا قال القايل اقتلوا زيدا فقد امر كل فرد فرد بقتل زيد لان
في اقتلوا ضمير يعود على كل فرد فرد كما قلناه واذا عرفت هذا فهنا سؤال وتقريره
قوله مثلا اقتلوا المشركين عمومان احدهما في المشركين والثاني في المامورين بقتلهم ودلالة
العموم كلية كما عرفت فيكون امر كل فرد من المشركين فيكون ذلك تكليفا بالمستحيل وهو
غير واقع وقد قال الاصفهاني شارح المحصول في جوابه ان هذا وان كان ظاهر اللفظ الا
ان العقل دل على خلافه فيحمل على الممكن دون المستحيل قال والدي ابده الله وعندي
ان السوال لا يستحق جوابا لان الفرد الواحد من المسلمين لا يقدر ان يقتل جميع المشركين
المقدمة الرابعة المتاخرون او من قال منهم ان عموم العلم في الاشخاص مطلق

باعتبار الأزمان والبقاع والأحوال والمتعلقات وقالوا لا يدخلها العموم إلا بصيغة وضعت
لها فإذا قال اقتلوا المشركين عم كل مشرك بحيث لا يبقى فرد ولا يعم الأحوال حتى يقتل في
حال الهدنة والذمة ولا خصوص المكان حتى يدل على المشركين في أرض الهند مثلا ولا الزمان
حتى يدل على يوم السبت أو الأحد مثلا وقد شغف الشيخ أبو العباس القرافي بهذا البحث وظن
أنه يلزم من هذه القاعدة أنه لا يعمل بجميع العمومات في هذا الزمان لأنه قد عمل بها
في زمن ما والمطلق يخرج عن عهدته بالعمل به في صورة وقد وافق على هذه القاعدة الآمدي
فإنه قال في الكلام على قول الصحابي هل هو حجة جوابا عن الاحتجاج بقوله عليه السلام أصحابي
كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ما نصه الخبر الأول يعني هذا وإن كان عاما انتهى وردها
وردها جماعة منهم الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح العمدة واستدل بحديث أبي أيوب
لما قدم الشام فوجد مراحيض قد بنيت قبل القبلة على أن أبا أيوب وهو من أهل اللسان
والشرع فهم العموم في الأمكنة يعني فيكون العام في الأشخاص عاما في الأمكنة على خلاف
ما قرره القرافي وهذا هو الذي اقتضاه كلام الإمام فإنه قال في القياس جوابا عن سؤال
سائل قلنا لما كان أمرا بجميع الأقيسة كان متناولا لا محالة لجميع الأوقات وإلا قدح ذلك
في كونه متناولا لجميع الأقيسة وقد وقع لي مرة التمسك لرده بحديث ابن المعلى حيث
دعاه النبي صلى الله عليه وسلم وهو في الصلاة فلم يجبه فقال عليه السلام ألم يقل الله الحديث
فقد جعله رسول الله صلى الله عليه وسلم عاما في الأحوال لأنه احتج عليه بالآية وهو في
حالة الصلاة لكن ظهر لي الآن أن العموم في الأحوال إنما جاء في هذه الآية من
صيغة إذا فإنها ظرف والأمر معلق بها وهي شرط أيضا والمعلق على شرط يقتضي
التكرار والظرف يشمل جميع الأوقات ويلزمها الأحوال وقررت مرة أخرى أن هذه
القاعدة إنما تتضح في سياق الإثبات كقوله اقتلوا المشركين لا فيما إذا كان فعلا
في سياق النفي كما لو قيل لا تقتل مسلما فإن الفعل يدل على الزمان إذ هو أحد جزئيه
وقد دخل عليه حرف النفي فعم كل زمان فصار العام في الأشخاص في سياق النفي للعموم
والذي نقوله الآن في هذه القاعدة إنها حق لا سبيل إلى المصادمة بمنعها
ولكن ما جعله القرافي لازما عليها غير مسلم له وذلك لأن المقصود أن العام في
الأشخاص في حالة ما وزمان ما ومكان ما لا نعمل به لنرم التخصيص في الأشخاص
والتوفية بعموم الأشخاص أن لا يبقى شخص ما في أي زمان ومكان وحال إلا حكم عليه
والتوفية بالإطلاق أن لا يتكرر ذلك الحكم فكل زان يجلد وإذا جلدناه لا نجلده ثانيا
في مكان آخر أو زمان آخر أو حالة أخرى إلا إذا زنا مرة أخرى لأن تكرر جلده لا ١
دليل عليه والفعل مطلق هذا ما قرره الإمام الجليل علاء الدين الباجي ونقله
عنه

عنه والدي أطال الله بقاءه وكتابه أحكام كل وهو من أنفس مختصراته قال وقال
الباجي معنى هذا القاعدة وبه يظهر أن الإشكال عليها ولم يلزم من الإطلاق في شيء منع
في غيره **قلت** وقال فطني أن الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الإلمام
النعم
ذكر هذا التقرير بعينه ثم قال والدي أيده الله وقد يعترض على هذا التقرير بأن عدم التكرار
في الجلد مثلا معلوم من كون الأمر لا يقتضي التكرار وبأن المطلق هو الحكم والعام هو المحكوم
عليه وهما غيران فلا يصلح أن يكون ذلك تأويلا لقولهم العام مطلق قال فينبغي أن
يهذب هذا الجواب ويجعل العموم والإطلاق في لفظ واحد بأن يقال المحكوم عليه وهو
الزاني مثلا والمشرك فيه أمران أحدهما الشخص والثاني الصفة كالزنا مثلا وأداة
العموم لما دخلت أفادت عموم الشخص لا عموم الصفة والصفة باقية على إطلاقها فهذا
معنى قولهم العام في الأشخاص مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع أي كل شخص حصل
منه مطلق زنا حد وكل شخص حصل منه مطلق شرك قتل بشرطه ورجع العموم والإطلاق
إلى لفظة واحدة باعتبار مدلولها من الصفة والشخص المتصف بها فافهم ذلك ثم إنه
مع هذا لا نقول بكون الصفة مطلقة تحمل على بعض مسماها لأنه يلزم منه إخراج
بعض الأشخاص نعم لو حصل استغراق الأشخاص لم نحافظ مع ذلك على عموم الصفة
لإطلاقها وهكذا الحديث الذي تمسك به الشيخ تقي الدين وهو قوله صلى الله عليه وسلم
لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول الاستقبال مطلق وبدخول النهي عليه صار
عاما فكل استقبال منهي عنه والاستقبال في الشام أو غيره لو أخرج لبطل العموم
فاد راجع في النهي من جهة أداة العموم لا من جهة عموم موضوعه المقدمة
الخامسة اتفق النحاة على أن أربع صيغ من جموع التكسير وأن جموع السلامة
مذكرا كان أو مؤنثا للقلة وهي العشرة فما دونها وهي التي جمعها قول الشاعر

بأفعل وبأفعال وأفعلة وفعلة يعرف الأدنى من العدد
وسالم الجمع أيضًا داخل معها فهذه الخمس فاحفظها ولا تزد

نحو أفلس وأجمال وأرغفة وصبية ومسلمين ومسلمات واتفق الأصوليون
القائلون بالعموم وهم أكثر حملة الشريعة على أن صيغة المشركين وما شابهها للعموم
وكذلك الأجمال والأرغفة فقد تعارضا ما إن فرضنا عظيمتان نقل عن العرب وكل
واحدة تقتضي عكس ما تقتضيه الأخرى فإن العموم الذي هو غير متناهي الأفراد من

العشرة فما دونها ولا سبيل الى تكذيب كل واحدة من هاتين الفرقتين العظيمتين فما
وجه الجمع من كلاميهما والجواب ما ذكره امام الحرمين وقال انه الذي استقر
عليه نظره في محاولة الجمع بين مسالك الائمة في ذلك وهو ان قول النحاة انها
للعشرة فما دونها انما هو فيما اذا كان الجمع منكرا نحو مشركين واجمال ونقل
الاصوليين انما هو حال التعريف بالالف واللام فانه حينئذ يعم كل جمع وذلك بمنزلة
رجل المنكر فانه للواحد من بني ادم وبالتعريف يعم كل فرد واما الجمع حال التنكير
فلا يقول فيه بالتعميم الا من شذ كالجبائي او حمل المشترك على معنييه وجعل ذلك
من باب العموم فالسؤال عليه منقدح يحتاج الى الجواب ولقائل ان يقول اتفقت
الفقهاء على ان من اقر بدراهم قبل منه في تفسيرها بثلاثة وهي جمع كثرة واقله باتفاق
النحاة احد عشر فما الجمع بين الكلامين اللهم الا ان يدعي الفقيه ان العرف شاع في
اطلاق دراهم على ثلاثة واشتهر فصار حقيقة عرفية وهي مقدمة على اللغوية ولا
يكفيه ان يقول اطلاق جمع الكثرة على القلة يصح مجازا والاصل براءة الذمة عما
زاد فقبلنا تفسيره بثلاثة لذلك لانا نقول لا يعدل من الالفاظ بحقايق الالفاظ
في الاقارير التفسير بالمجاز الا ترى ان من اقر بافلس لا يقبل منه التفسير بفلس
واحد وان صح اطلاق الجمع على الواحد مجازا المقدمة السادسة دلالة العموم
قطعية عند جماعة وظنية عند اخرين واشتهر قول الشافعي انها ظنية وقال
امام الحرمين في اوائل العموم الذي صح عندي من مذهب الشافعي ان الصيغ العامة
لو صح تجردها عن القراين لكانت نصا في الاستغراق وانما التردد فيما عدا
الاقل من جهة عدم القطع بانتفاء القراين المخصصة وكذلك ذكر الكيا في تعليقه
في الاصول وقد نجز ما قصدنا ايراده من المقدمات فلنلتفت الى شرح الحد الذي
اورده في الكتاب فنقول قوله لفظ جنس ويؤخذ من التعبير به ان العموم عنده من
عوارض الالفاظ فقط فان قلت فقد نص بعد ذلك على جواز تخصيص العلة والمفهوم
والتخصيص فرع العموم قلت اجاب الاسفرايني شارح الكتاب بانه اطلق
العموم هناك على سبيل المجاز وكلامه هنا في مدلوله الحقيقي وقوله يستغرق
فصل خرج به النكرة في سياق الاثبات سواء كانت مفردة كرجل او مثناة كرجلين او
مجموعة كرجال او عددا كخمسة فانها لا تستغرق جميع ما تصلح له وانما يتناوله
علي

على سبيل البدل فلنا عمومان عموم استغراق وهو الذي نتكلم في تعريفه وعموم
بدل كما ذكرناه يصدق على كل واحد بطريق البدلية وخرج بهذا الفصل ايضا
المطلق فانه لا يدل على شيء من الافراد فضلا عن ان يستغرقها وقوله جميع
ما يصلح له احتراز عما لا يصلح فان عدم استغراقه ما لم يعقل انما هو لعدم
صلاحيتها له اعني لعدم صدقها عليه وقوله بوضع واحد احتراز عن اللفظ
المشترك وماله حقيقة ومجاز وتقرير ذلك ان العين وضعت للعين الباصرة وللجارية
للذهب او عكسه فهي صالحة لهما فاذا قال رايت العيون واراد الباصرة دون
الذهب او عكسه فانها لم تستغرق جميع ما يصلح لها مع كونها عامة لان
الشرط هو استغراق الافراد الحاصلة من شخص واحد وقد وجد والذي لم يدخل
فيها هو افراد وضع اخر ولا يضر وماله حقيقة ومجاز يعمل فيه هذا العمل
فالمقصود بهذا القيد ادخال بعض الافراد لا اخراج هكذا قرره الاسفرايني
شارح هذا الكتاب وهو تقرير حسن فاجتنب غيره هذا شرح الحد وقد
اورد عليه امور احدها انه اخذ فيه لفظة جميع وكذلك لفظة ما وهما من جملة
المعرف واخذ المعرف قيدا في المعرف باطل اورده الاصفهاني في جميع وادعى ان جوابه
متعذر والثاني ان الاستغراق هو العموم والمستغرق والعام لفظان مترادفان
فلا يحصل بما ذكره الا تعريف لفظي وهو تبديل لفظ بلفظ اخر وليس ذلك تعريف
حقيقي لا حدي ولا رسمي واجيب عنه بانا لا نسلم ترادف العموم والاستغراق
فان العموم لغة هو الشمول والشمول والاستغراق غير مترادفين وان اشتركا
في بعض اللوازم سلمنا لكن يجوز تعريف العام المصطلح عليه بالمستغرق اللغوي
وحينئذ فهما غير مترادفين لان الكلام في معنى المستغرق لغة وفي معنى العام
اصطلاحا والثالث انه ينتقض بالفعل الذي ذكر معه معمولاته كقولنا ضرب
زيد عمرا فانه لفظ يستغرق جميع ما يصلح له اذ ليس شاملا لجميع انواع الضرب
الصادر من زيد الواقع على عمرو وانما دل على مطلق ضرب صدر من زيد ووقع
على عمرو والرابع انه ينتقض باسماء الاعداد فان لفظ المائة لفظ مستغرق لجميع ما يصلح

له وهو افراد ذلك العدد وليس بعام واجيب عنه بان قولنا ما يصلح له يدفعه فان لفظ المايه لا يتناول الا بعض ما صلح له وهو المايه الواحدة ليس متناولا لكل واحد من افراد المين على سبيل الاستغراق والخامس ان مراده بقوله المستغرق لفظ العموم بلا شك وهو غير جايز لان لفظ العموم لا يصلح لواحد واحد من احاده فانه لم يوضع لواحد ولا لاثنين وانما يصلح للجميع اورده النقشواني قال الاصفهاني وهو مندفع بتفسير الصلاحيه ممن اورده لم يفهم معناها فانه ليس المراد بالصلاحية الا ان الرجال يصلح افراد هذا الصنف ولا يصلح لغيرهم والله اعلم **قال** وفيه مسايل الاولى ان لكل شي حقيقه هو بها فالدال عليها المطلق وعليها بوحدة معينة المعرفه وغير معينه النكره ومع وحدات معدوده العدد ومع كل جزيياتها العام ش هذه المسئلة في الفرق بين العام والمطلق والنكره والمعرفة والعدد فنقول لكل شي حقيقه هو بها هو وتلك الحقيقه مغايره لكل ما عداها من الامور اللازمه لها والمفارقه كالانسانيه فانها من حيث هي حقيقه مغايره للوحدة والكثره وان لم تنفك عن احديهما اذا عرفت هذا فاللفظ الدال على تلك الحقيقه من حيث هي من غير اعتبار عارض من عوارضها هو المطلق كقولنا الرجل خير من المراه والدال على تلك الحقيقه مع وحدة معينه شخصيه او نوعيه او جنسيه المعرفه والدال عليها مع وحده غير معينه النكره مثل رايت رجلا والدال عليها مع وحدات اي مع كثرة اما ان تكون تلك الكثرة معدوده اي محصورة اولا فان كانت محصورة فهو العدد كثميئة وعشرة وان لم تكن معدوده بل استوعبت جميع جزييات تلك الحقيقه فهو العام كالرجال والمسلمين وقد عرفت من هذا التقسيم الفرق بين المطلق والنكره ومن الناس من زعم انه لا فرق بينهما وعليه جرى الامدي وهذا التقسيم فيه مناقشات احديها انه غير حاصر وذلك لان الماهيه على ثلاثه اقسام ماهيه بلا شرط شي وهي المطلقه وماهيه بشرط لا شي وهي المجرده عن جميع الاعراض واللواحق وماهيه بشرط شي وهي المقيده بشي من الاعراض واللواحق كالوحده والكثره وغيرهما والتقسيم المذكور لا يشمل الا الماهيه المطلقه واهمل الاخريين والثاني انه يقتضي وقوع التقابل بين العدد والمعرفه والعام اي لا يصدق احدها على الاخر لان هذا شان التقسيم وليس كذلك فان العام قد يكون معرفه كالرجال وقد يكون نكرة نحو كل رجل وكذا العدد قد يكون معرفه نحو الخمسه او نكره نحو خمسه الثالث انه اعتبر الوحدة

ع

في مدلول المعرفه ومدلول النكره وذلك يوجب خروج نحو الرجلين والرجال عن حد المعرفه لانه اعتبر الوحده فيهما وهذا متعدد وهو باطل ويوجب خروج نحو رجلين ورجال عن حد النكرة وهو باطل **قال** الثانية العموم اما لغة بنفسه كاي للكل ومن للعالمين وما لغيرهم واين للمكان ومتى للزمان ش الذي يفيد العموم اما ان يفيده من جهه اللغه او العرف او العقل القسم الاول المفيد لغه وهو على ضربين لانه اما ان يدل عليه بنفسه لكونه موضوعا له او بواسطة اقتران قرينة به الضرب الاول ما دل عليه بنفسه وهو نوعان لانه اما ان يكون شاملا لجميع المفهومات وذلك كلفظة اي فانها تشمل العالمين وغيرهم فتفيد العموم في كل ما دخلت عليه من الجنسين وكذلك لفظه كل وجميع والذي والتي وساير ان كانت من سور المدينه وهو المحيط بها كما جزم به الجوهري وقد عدها القاضي في مختصر التقريب من الصيغ فان كانت ماخوذة من السور بالهمز وهي البقيه فلا تعم وذلك هو المشهور في استعمال الفصحاء وفي الحديث امسك اربعا وفارق ساير هن اي باقيهن **قلت** ولا ادري كيف يستفاد العموم من لفظ جميع فانها لا تضاف الا الى معرفه تقول جميع القوم وجميع قومك ولا تقول جميع قومك ولا تقول جميع قوم ومع التعريف بالالف واللام او الاضافه تكون العموم مستفادا منها لا من لفظه جميع **قاعدة** اي ان تكون استفهاميه او شرطيه فان كانت موصوله او صفة او حالا او مناداة فانها لا تعم مثل مررت بايهم قام اي بالذي ومررت برجل اي رجل بمعنى كامل ومررت بزيد اي رجل بمعنى كامل ايضا ويا ايها الرجل والنوع الثاني ان لا يكون شاملا للكل وهو على وجهين احدهما ان يختص باولي العلم كلفظه من فانها وضعا تختص بالعالمين بكسر اللام وقد تستعمل في غير العالمين للتغليب او غيره كقوله تعالى ومنهم من يمشي على بطنه وشرط من ايضا ان يكون استفهاميه او شرطيه فان كانت نكرة موصوفه او كانت موصوله فانها لا تعم ومن المشار اليها تعم الذكور والاناث والاحرار والعبيد على الصحيح والثاني انها تختص بغير اولي العلم وهو ايضا على وجهين لانه اما ان تعمهم او تختص ببعضهم الاول ان تعمهم وهي لفظه ما الاسميه فانها تفيد العموم اذا كانت معرفة نحو هات ما رايت فتفيد العموم فيما عدا العالمين من الزمان والمكان والجماد والنبات وقد تتناول اولي العلم ايضا والثاني ان تختص عمومه ببعضهم فاما ان تختص بالامكنة نحو اين تجلس اجلس ومنه حيث وانا او بالازمنه نحو متى

تقول متى تقوم اقم فان قلت قد جعلتم هذه الصيغ للعموم في الاصول وخالفتم ذلك في
الفروع بدليل ان من قال لامراته متى قمت او حيث قمت او اين قمت فانت طالق لا تقع عليها
الا واحده وبعض ما قد رتم تكرار الوقوع بتكرار القيام كما لو قال كلما قلت ليس من
لازم العموم التكرار وانما هو زمان متسع لا يختص الطلاق باوله ولا باخره بل اي جزء كان
منه كفى واما التكرار في كلما فلخصوصيه كل لدلالتها على كل فرد فرد فيتعلق به الحكم
وليس ذلك من صيغ العموم في شي وهنا مهمات ننبه عليها والذي اطال الله بقاه في كتابه الموضوع
في احكام كل وهو كتاب جليل ونحن نورد هنا مما يتعلق به صيغة الاصولي منها ما
يهدي النظر فنقول اطلق الاصوليون هذه الصيغ وان مدلولها كل فرد فاما كل فلا تدخل
الا على ذي جزئيات او اجزا ومدلولها في الموضعين الاحاطة بكل فرد من الجزئيات وقد يضاف
لفظا الى نكرة مثل كل امرئ بما كسب رهين وكل شي فعلوه في الزبر وكل انسان الزمناه طايره
في عنقه وقول لبيد "الا كل شي ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زايل"
وقال كعب بن زهير "كل ابن انثى وان طالت سلامته يوما على اله حدبا محمول"
ومعنى العموم في هذا القسم كل فرد لا المجموع وكل لا دلاله لها الا على كل فرد وهي تعم كل فرد
مما دلت عليه تلك النكره مفردا كان او تثنية او جمعا وتكون لاستغراق الجزئيات بمعنى
ان الحكم ثابت لكل جزء من جزئيات النكره وقد تكون مع ذلك الحكم على المجموع لازما كقوله
كل مشرك مقتول وقد لا يلزم كقولنا كل رجل يشبعه رغيف وكل لفظا الى معرفه كقوله
تعالى وكلهم اتيه يوم القيامه فردا وقوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه يا عبادي كلكم
عار الا من كسوته فاستكسوني اكسكم وكلام اكثر الاصوليين يقتضي ان كلا في هذه الحالة
مثلها حالة الاضافه الى النكره في الدلاله على كل فرد واقتضى كلام بعض الاصوليين وابن مالك
من النحاة ان مدلولها في هذه الحالة المجموع قال والذي الله بقاه والذي يظهر انها اذا اضيفت الى
معرفه فان كان مفردا كانت لاستغراق اجزايه ويلزمه منه المجموع ولذلك يصدق قولنا
كل زمان ماكول ولا يصدق كل الزمان ماكول لدخول قشره وبعبارة اخرى يصدق كل رجل
مضروب اذا ضربت كل واحد ضربا وما لا يصدق على الرجل مضروب الا اذا ضربت جميع اجزايه
وان كانت المعرفه المضاف اليها جمعا احتمل ان يراد المجموع كما في قولنا كلكم يلبنكم درهم
وان يراد كل فرد كقوله صلى الله عليه وسلم كلكم راع ولذلك فصله بعد ذلك فقال السلطان
راع والرجل راع والمراه راعية والاحتمال الثاني اكثر فيحمل عليه عند الامكان ولا يعدل
الى الاول الا بقرينه ومن امثلته لبعض الاصوليين كل اعضا بعض البدن حيوان والمراد
المجموع

المجموع كما في كلكم يلبنكم درهم وهذا يحتاج الى سماع من العرب لكن كلام النحويين منطبق
عليه قال ابن السراج تقول ان خبرتهم كلهم زيد وان لي قبلكم كلكم خمسين درهما والمراد
بجميع لا كل فرد واعلم انك اذا اثبت حكما لجزء وجرى ثم احدث جملة من تلك الاجزاء و
الجزئيات لا يلزم ان تثبت لها ذلك الحكم بل قد يثبت وقد لا يثبت بحسب ما يدل
عليه الدليل واذا دخلت كل على ما فيه الالف واللام واريد الحكم على كل فرد فهل
تقول الالف واللام هنا تفيد العموم وكل تاكيدها وانها هنا لبيان الحقيقة حتى
تكون تاسيسا كل من الامرين محتمل قال والذي اعزه الله وقد يقال بان الالف
واللام تفيد العموم في مراتب ما دخلت عليه وكل تفيد العموم في احاد كل المراتب من
فاذا قلت كل الرجال افادت الالف واللام استغراق كل مرتبه من مراتب جمع الرجل.
وافادت كل استغراق الاحاد فتصير لكل منهما معنى وهو اولى من التاكيد ومن هنا يظهر
انها لا تدخل في المفرد المعرف بالالف واللام اذا اريد بكل منهما العموم فان قلت فقوله
صلى الله عليه وسلم كل ذلك لم يكن هل تفيد نفي كل واحد او المجموع قلت قد ظهر لك بما
تقدم انه تفيد نفي كل واحد فان ذلك اشاره الى المذكور وهو قول ذي اليدين اقصرت الصلاه
ام نسيت فالمذكور القصر والنسيان وعاد اسم الاشاره المفرد عليه فيفيد نفي كل واحد
لان دلالة العموم اذا اضيفت كل الى المفرد نكره او معرفه نص في كل واحد لما سبق وها هنا
المعنى كل المذكور لم يكن وهو مفرد فلذلك لا يحتمل نفي المجموع فقط ولو كان موضعه
جمع معرف لاحتمل نفي كل واحد ونفي المجموع وان كان الاظهر نفي كل واحد لما سبق فيما
تفيد نفي كل واحد قول الشاعر "قد اصبحت ام الخيار تدعي علي ذنبا كله لم اصنع"
فمدلوله ايضا نفي كل واحد ويعبر عن هذا العموم بالسلب اي السلب عام لكل الافراد
وسببه ما قلناه من انه حكم بالسلب على كل فرد وهذا انما اذا تقدمت كل على النفي واما
اذا تقدم النفي على كل كقول المتنبي "ما كل ما يتمنى المرء يدركه" وقول الاخر
"ما كل راي الفتى يدعو الى الرشد" وقولنا ما جا كل القوم وما جا القوم كلهم وليس كل
بيع حلالا فانه لا يفيد العموم وهو المسمى بسلب العموم اي تعدد سلب العموم لا عموم
السلب وذكروا في سببه طرقا لم نرتضها والذي اختار طريقا غيرها وهي ان قولنا
مثلا "ما كل ما يتمنى المرء يدركه" سالبه محصله نقيض الموجبه المحصله والموجبه
المحصله يقتضي معناها النقيض لمعنى الموجبة المحصله وهي قولك قام كل انسان

وقولك قام كل انسان معناه الحكم علي كل فرد بالقيام فيكون المحكوم به في السالبة المحصلة
نقيض قيام كل فرد وهو نقيض الكلي الجزئي فيكون مدلوله سلب القيام عن بعضهم لانه
النقيض وهذا الخلاف ما اذا تاخر السلب عن كل كما تقدم من قوله صلى الله عليه وسلم
كل ذلك لم يكن وقول الشاعر كله لم اصنع فقد بان الفرق بين سلب العموم وعموم
السلب واعلم ان النهي والنفي من واد واحد ومقتضى ذلك ان يطرد حكم النفي في النهي فاذا
قلت لا تضرب كل رجل او كل الرجال يكون النهي عن المجموع لا عن كل واحد ويتعدى هذا الى ساير
صيغ العموم كقولك لا تضرب الرجال الا ان يكون هناك قرينة تقتضي ثبوت النهي لكل فرد
والاصوليون قالوا دلالة العموم كلية وكذلك يستدل بها والنفي والنهي وما ذكرناه يرد
عليهم قلت وهذا الذي اوردناه من التفرقة بين تقدم النفي على كل وتاخره عنها هو الذي
ذكره البيانيون وارتضاه والدي ايده الله تعالى وهو وان كان في غاية الظهور الا ان
لقايل ان يقول ما درج العلماء سلفا وخلفا تستدل بقوله تعالى ولا تقتلوا النفس ونظاير
ذلك علي اثبات الحكم لكل فرد ولم اجد ان في ذلك نهي عن المجموع وقال الله تعالى والله لا يحب كل مختال
فخور والمراد كل واحد وكذلك قال اصحابنا لو قال والله لا وطيت كل واحدة منكن يكون
موليا من كل واحدة ويتعلق بوطي كل واحدة الحنث ولزوم الكفارة وهذا كله يشهد
لعدم التفرقة بين تقدم النفي وتاخره ثم اعلم انما قدمناه من انه اذا تقدم النفي على
كل لا يدل على الاستغراق وشرطه ان لا ينتقض النفي بالا فلو انتقض قبل المحمول فالاستغراق
باق كما لو لم يدخل النفي قال الله تعالى ان كل من في السموات والارض الا ابه فالمراد ان كل
واحد الا اتيه عبدا وان كان النفي متقدما لكن لاجل الاستثنا وسببه ان النفي انما هو
للمحمول وتسلطه عليه وما بعد الا لا تسلط للنفي عليه فما بعد الا مثبت وهو في الاستثنا
المفرغ مستند الى ما قبلها وهو فرد كما كان في الجملة قبل دخول النفي والاستثنا فهذا
ما اوردنا ايراده من الكلام على صيغة كل ومن لطيف القول فيها انها للاستغراق سوا
كانت للتاكيد ام لا والاستغراق لاجزا ما دخلت عليه ان كان معرفة ولجزئياته ان كان نكرة
فانك اذا قلت رايت زيدا كله كانت لاستيعاب اجزايه وكذلك اخذت العشرة كلها وقولك
رايت كلهم وكلهم قايم وكل القوم ضارب ونحوه من ساير صور دخولها على المعرفة من هذا
القبيل لانك لو حذفتها لكان الشمول حاصلا فكانت لاستغراق تلك الافراد التي استغرقتها
المعرفة كما هي لاستغراق اجزا العشرة وزيد واذا قلت كل رجل قايم وما اشبهه من دخولها
على النكرة كانت لاستغراق جزئيات تلك الحقيقة التي المضاف اليه واحد منها قلت

وما

وما ذكرناه من التفرقة بين اضافة كل الى معرفة فيكون لاستغراق اجزا ما دخلت عليه
واضافتها الى نكرة فيكون لجزئياته هو ما ذكروه وقرره والدي رضي الله عنه وارتضاه
وللمعترض ان يقول قد قال الله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرايل والمراد الجزئيات
لا الاجزا وقال صلى الله عليه وسلم كل الطلاق واقع الا طلاق المعتوه الحديث هذا اخر
القول في كل واما جميع فمثل كل اذا اضيفت الى معرفة فيكون لاحاطة الاجزا ومما يستفاد
في جميع ان ابن الفارض في كتابه النكت قال جميع وان كانت مثل كل في افادة الاستغراق
الا انها تفارقها فيما عدا ذلك فان الزجاج حكى عن المبرد في قوله تعالى فسجد الملايكة كلهم
يفيد وقوع السجود منهم فقط وقوله اجمعون يفيد انهم سجدوا مجتمعين ويوكده
انه جعل الافتراق في مقابلته في قوله تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى قلت
والقول بان لفظ جميع يدل على اتحاد الزمن غريب لم اره في غير هذا الكتاب وانما يعرف
ذلك في لفظ مجموع واما الالف واللام والموصولات كلها فمثل كل وكذلك من وما
الشرطيتان والاستفهاميتان كل ايضا تعم كل فرد وتحيط به هذا ما ذكره والدي في من
ولقايل ان يقول من صالحة للمذكر وللمونث والمفرد والمثنى والمجموع هذا حظ النحوي
منها وحظ الاصولي انها للعموم فهل العموم في جميع هذه المراتب او في الاحاد ويظهر
فايدة هذا اذا قال من دخل داري من هدين فاعطه درهما فان قلنا بالاول اعطي كل واحد
درهما بدخوله ونصف درهم بدخوله مع الاخر وان دخل ثلاثة فعلى الثاني يعطيهم ثلاثة
بدخول الاحاد كل واحد درهما ودرهما بدخول الثلاثة كل واحد منه الثلث وثلاثة
لان صفة الاثنين فيهم ثلاثة فيستحقون بها ثلاثة لكل واحد درهما فمجموع ما يستحقون
سبعة وعلى هذا القياس وفيه احتمال اخر وهو ان لا يعطى المجموع الا درهما واحدة
من لا يدل على الافراد واحدا واحدا وانما يستغرق ما صلحت له وهذا البحث سمعته من والدي
ولم يذكره في احكام كل ولم اره منقولا ولا مخلص عنه فيما يظهر الا ان يقال انه لا عموم لها الا
في مراتب الافراد لكن الاسبق الى الفهم انها عامة فيما يصلح وهو يصلح للافراد والمجموع
الا فرادا وان كانوا الا ساهون ولكل مرتبة من مراتب المثنى والمجموع دون النهاية
فليبحث عن ذلك واما اي ومتى ومهما واين فمدلولها كل فرد لا على سبيل الاحاطة فهي
تخالف كلا في هذا المعنى والدليل على ذلك انك تقول اي الرجال عندك ازيد ام عمرو بام لا
بالواو وتقول اكل الرجال عندك زيد وعمرو وخالد بالواو ولا بام فدل على الفرق بين مدلوليهما

فكل تفيد شمول الحكم الكل ما دخلت عليه واي لا تقتضيه ومن هنا جا التكرار في كل وكلما ولم يجي العموم في اي ونحوها حتى لو قال اي وقت دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة بعد اخرى لم يتكرر الطلاق ولو قال كلما دخلت او كل وقت دخلت فدخلت مرة بعد اخرى تكرر فان قلت فاذا كانت اي لا تدل على التكرار وانما تدل على احد ما دخلت عليه لا بعينه فهي والمطلق سوا وكل منهما عمومه على البدل لا على الشمول والكلام انما هو في عموم الشمول قلنا المطلق والنكرة التي لا عموم فيهما لا تعرض لهما للافراد وانما يدل المطلق على الماهية وان دلت النكرة مع ذلك على وحدة فلا عموم فيها فمطلق الوقت لا دلالة على فرد ولا افراد ووقت المنكر يدل على واحد غير معين ولا عام فاراد المقيد فيهما الا ساق اللفظ بل تريد عليه وهذا هو مدلول اذا فانها تدل على مطلق الزمان المستقبل ولا تنافي الحمل على الفور ولهذا اختلف الفقها هل تحمل عليه وهل تنصرف اليه بقرينة العوضية واما متى واي حين واي زمان فلم تتردد وا فيها بل جعلوها صالحة في جواز التراخي وسببه ما اشرنا اليه فانها دلالة على الافراد وان كل واحد من الوقت داخل تحت مدلولها فارادة بعضها دون بعض مخالف لمقتضى اللفظ واما ثبوت الحكم لاحدها مع ثبوته للاخر فهذا امر زائد على التعميم اختصت به كل وهذا امر معقول لا ينكر وتامل الالفاظ يدل عليه اذا قلت احد الرجلين احتمل ان تريد واحدا معينا فاذا قلت ايما هذا واما هذا لم يحتمل ذلك وكان صريحا في استوايهما في الحكم فهذا معنى العموم في اي الرجلين بخلاف احد الرجلين لا عموم فيه بل هو مطلق فان سميت هذا عموم بدل لا عموم شمول ولا حرج عليك غير انك لا تسمي حينئذ المطلق عاما لا عموم بدل ولا عموم شمول وحاصله ان المعاني ثلاثة ثبوت الحكم لكل من الافراد حالة الجمع وحالة الانفراد وثبوته حالة الانفراد من غير تعرض لحالة الجمع وثبوته للماهية من غير تعرض للافراد فالاول العام الشمولي المدلول عليه بكل وما في معناها والثاني العام البدلي المدلول عليه باي وما في معناها والثالث المطلق وقد وضح لك بما تقدم ان الفاظ العموم انواع احدها الداخلة على نكرة كقولنا كل رجل وهي نص في كل فرد واقتضاؤها المجموع بطريق اللازم والثاني من والذي يظهر انها بالعكس تقتضي المجموع او المسمى وانما تقتضي الافراد من باب اللازم وهذا ينفع في السوال المتقدم فيها ويظهر اثر هذا في النفي اذا قلنا لا تشتم من شتمك فالظاهر ان المراد الحقيقة ومعناه مخالف لمعنى لا تشتم كل من شتمك والثالث اي وهي مثل كل في افادة الافراد ولكن تفارقها في اقتضا كل الاستغراق الشمولي واي لا تقتضي الا الاستغراق البدلي قال او بقرينة في الاثبات كالجمع المحلى

بالالف

بالالف واللام والمضاف وكذا اسم الجنس او النفي كالنكرة في سياقه ٥٠ هذا هو الضرب الثاني وهو ما تفيد العموم من جهة اللغة لا من جهة وضعه له بل بواسطة اقتران قرينة وهو على وجهين احدهما ان يكون في الاثبات وذلك كالجمع المحلى بالالف واللام من غير عهد مثل ان الله بري من المشركين والجمع المضاف نحو عبيدي احرار وكذا المفرد اذا دخلت عليه الالف واللام او الاضافة وهو الذي عبر عنه المصنف باسم الجنس كقوله تعالى واحل الله البيع وقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره كما سبق وانما يدل على ان المفرد المضاف يعم ولم ير من ذكره قوله تعالى وجاء فرعون ومن قبله والموتفكات بالخاطية فعصوا رسول ربهم فان المراد موسى المرسل الى فرعون ومعه هرون ولوط المرسل الى الموتفكات وهنا تنبيهان احدهما ان العموم فيما ذكر مختلف فالداخل على اسم الجنس يعم الافراد اعني كل فرد فرد والداخل على الجمع يعم المجموع لان الالف واللام والاضافة تعمان افراد ما دخلا عليه وقد دخلا على جمع فاطرد في هذا وفايدته انه يتعذر الاستدلال به في النفي والنهي على ثبوت الحكم لفرد لانه انما حصل النفي او النهي عن افراد المجموع وليس الواحد جمعا وهذا معنى قولهم لا يلزم من النفي عن المجموع النفي عن كل فرد ولا من نفيه نفي كل فرد وهذا لا يعارض ما تقدم من ان العموم من باب الكلية وان معناه ثبوته لكل فرد سوا كان نفيا او نهيا امر الا لانا في حالة الجمع اثبتناه ايضا في النفي والنهي لكل فرد من افراد ما دخل عليه وهي الجموع ويبقى على مساق هذا التقرير ان يحلف فيسمل جموع القلة ثلاثة ثلاثة ولا يسمل جموع الكثرة الا احد عشر احد عشر الثاني علمت اختيار المصنف ان المفرد المعرف بال يعم وهو قول ابي اسحق الشيرازي وابن برهان والجبائي والمبرد وصححه ابن الحاجب وهو المنقول عن الشافعي رضي الله عنه واما الامام واكثر اتباعه فقالوا لا يفيد العموم والمختار الاول فان قلت لم لا قال الشافعي رضي الله عنه بوقوع الثلاث على من حلف بالطلاق المعرف وحسب قلت هذا سوال ساله القرافي للشيخ عز الدين بن عبد السلام واجابه كما ذكر في شرح المحصول بان هذه يمين يراعى فيها العرف دون الاوضاع اللغوية قال والذي ايده الله وقد يقال في الجواب ان الطلاق حقيقة واحدة وهي قطع عصمة النكاح وللسرلة افراد حتى يقال انها تندرج في العموم ولكن مراتبه واحكامه مختلفة منها ما يحصل به تشعيب النكاح وهو الرجعي وجوز الشارع فيه ان يكون مرة بعد اخرى والتشعيب الحاصل من البانة اكثر من الحاصل بالاولى وان اشتركا في جواز الرجعة ومنها

ما حصل به البينونة مع امكان الرد بغير تحلل وهو اذا كان بعوض ومنها ما حصل به البينونة
الكبرى وهو الثلاث فهذه مراتب وليست افرادا ولكن اذا قال انت طالق ثلاثا فقد استوعب جملة
الطلاق فما دام لم يذكر الثلاث ولا نواها لم يحمل الا على اقل المراتب لان الالف واللام لا دلالة لها على
قوة مرتبة او ضعفها فلا يحمل الا على الماهية وليست احاد المراتب بمنزلة احاد العموم حتى يقول
بالاستغراق وايضا فلو قال القايل العتق يلزمني او المشي الى مكة ونحو ذلك وقلنا يجب عليه الوفا
لم يلزمه الا المسمى فكذلك هذا قال وهذا شي يحكى ان بعض الادبا مع الشيخ عز الدين الا الاقتصار
على جوابه والثاني مما يدل بواسطة اقتران قرينة ان تكون في النفي وذلك كالنكرة في سياقه
اما بما او بليس او بلن او بلم فانها تعم سوا باشرها النفي نحو ما احد قايم ام باشر عاملها
نحو ما قام احد ومما استدل به الامام على ان النكرة في سياق النفي تعم انه لو لم يكن للنفي لما
كان قولنا لا اله الا الله نفيا لدعوى من ادعى الهيا سوى الله تعالى واعلم ان النكرة ان
كانت صادقة على القليل والكثير كشي او واقعة بعد لا العاملة عمل ان اعني لا التي لنفي
الجنس مثل لا رجل في الدار بينا رجل على الفتح او دخلت عليها من مثل ما جاني من رجل فان
كونها للعموم من الواضحات لكن هل استفيد العموم في قولك ما جاني من رجل من لفظة من
او كان مستفادا من النفي قبل دخولها ودخلت هي لتاكيده الحق الثاني وهو ما قرره والدي
ابده الله غير مرة ولهذا قال الشيخ جمال الدين بن مالك وتزاد لتنصيص العموم بعد نفي او
شبهه واراد بتنصيص العموم تقويته كما ذكرناه وان كان هو حاصلا قبلها وقد اعترض
عليه شيخنا ابو حيان فقال لم يسلم المصنف وغيره من هذه الزايدة الى انها تكون
لاستغراق الجنس ليس مذهب سيبويه رحمه الله بل قولك ما جاني من احد وما جاني
من رجل من في الموضعين لتاكيد استغراق الجنس وهذا هو الصحيح انتهى وانما حمل
شيخنا ابا حيان على ذلك انه لم يفرق بين العموم وتنصيص العموم ففهم كلام ابن مالك على
خلاف ما اراد ثم اعترض عليه والحق ما ذكرناه وان العموم قبل دخول من ظاهر لا نص
واحتماله للخصوص احتمال كثير وان كان مرجوحا وبعد دخول من العموم نص واحتمال
الخصوص ضعيف جدا حسب لا يكاد يوجد في كلام العرب ولا يبعد ان يكون في ذلك
خلاف بل يتنزل اختلاف كلام العلما على هذا التنزيل الذي ذكرناه وانه متى قلت ما جاني
رجل افاد الاستغراق مع جواز ارادة الوحدة جوازا غير منكر واذا قلت ما جاني من
رجل

رجل كان للاستغراق نصا واراد الخصوص مستنكرة واذا قلت ما جاني احد
كان نصا ايضا في العموم لان احدا لا يدخل الا اذا كانت همزته مبدلة من واو فانها
تدخل في الاثبات فلذلك يحتمل في الخصوص ايضا فاذا دخلت عليه من فقوله تعالى
فما منكم من احد عنه حاجزين لم يبق لاحتمال الخصوص وجه وقد تمسك القرافي في
ان ما جاني رجل لا يفيد العموم بقول الزمخشري في قوله تعالى ما لكم من اله غيره لكم
نعم انما استفيد العموم من لفظة من ولو قال ما لكم اله غيره لم يعم من ان لفظة
اله نكرة وقد حكم بانه لا يعم وكذلك قوله ما ياتيهم من اية من ايات ربهم
قال انما استفيد العموم من لفظ من وقال ان لفظ من تارة تكون لارادة العموم نحو
ما تقدم وتارة تؤكد العموم كقولك ما جاني من احد وهذا الذي قاله الزمخشري يمكن
تاويله على انها اربع مراتب كما اشرنا اليه ادناها في افادة العموم ما جاني رجل لعدم
دخول من ولعدم اختصاص رجل بالنفي واعلاها ما جاني من رجل ديار لانتفا الامرين
والمرتبة المتوسطة ما جاني من رجل وما جاني احد لما اشرنا اليه من قبل فان اراد
الزمخشري ذلك صح كلامه والا فهو ممنوع لان مثل قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس
شيا وقوله لا يعزب عنه مثقال ذرة ونظايرها مما لا شك في افادته العموم وليس
فيه من ولا لفظ مختص بالنفي وايضا فان النكرة تدل على الماهية ولا دلالة لها على
قيد الوجوه وان كانت محتملة له والاصل عدمه فدخول النفي عليها ينفي معناها
بطريق الاصالة وهو مطلق الماهية ويلزم منه العموم واما احتمال قيد الوحدة فهو شايع
ولكنه خلاف الاصل والظاهر فلا يجعل هو الاصل في الدلالة ولا مساويا لما هو الاصل واذا
تومل كلام العرب حصل القطع بذلك ولم يثبت في هذه المسلة خلاف ومن ادعى فيها
خلافا يحتاج الى بيان ورد لما قلناه ومع كون من هذه تفيد تنصيص العموم او تاكيده هي
محتملة لان تكون للتبعيض او لابتدا الغاية وقال ابن مالك ان في كلام سيبويه اشارة الى
انها للتبعيض وهو كما قال لان سيبويه قال بعد تمثيله بما اتاني من رجل ادخلت
من لان هذا موضع تبعيض فاراد انه لم يات بعض الرجال وقال شيخنا ابو حيان ان
هذا غير مرضي من ابن مالك لانه يلزم منه ان يكون الفاظ العموم للتبعيض وانما
المقصود زيادة من نحو ما اتاني من رجل فجعل المجرور بها نصا على العموم وانما تكون
للتبعيض بما دام لم يقصد عموم وحسن في موضعها بعض نحو من الساير من نعول هو

الذي قاله سبحانه واخر كلامه على جواز ارادة ذلك وعجب قوله انه يلزم ان يكون الفاظ
العموم للتبعيض وانما حمله على ذلك توهمه ان اصل العموم مستفاد من لفظ من وقد
بينا خلافه فيما تقدم والله اعلم **فايدتان** الاولى صرح امام الحرمين
بان النكرة في سياق الشرط تعم في قول القايل من ياتني بمال اجازه فلا يختص هذا بمال هذا
كلامه ومراده العموم البدلي لا الشمولي وهو محل الثانيه اختلفوا في ان النكرة في سياق
النفي هل عمت لذاتها او لنفي المشترك منها والثاني هو قول الحنفيه واختاره والدي ايده
الله فلم يحصل العموم عندهم الا لان حرف النفي اقتضى نفي الماهية الكلية ونفي الاعم يلزم منه
نفي الاخص فحصلت السالبة الكلية بطريق اللزوم لا لان اللفظ موضوع في اللغة للسالبة
الكلية كما عندهم من الشافعية الاول وهو ان اللفظ وضع لسلب كل فرد من افراد الكلية
وان سلب الكلي حصل بطريق اللزوم لنفي الكلية عكس تلك المقالة فانه يلزم من نفي كل
فرد نفي الكلي ومن نفي الكلي نفي كل فرد فهما متلازمان وهذا المذهب هو الظاهر عند
القرافي ويبنى على الخلاف التخصيص بالنية فان قلنا بقول الحنفيه من انه نفي للكلي فلا يوثر
حتى لو قال لا اكلت ونوى معينا لا يسمع وان قلنا بالقول الاخر من انه نفي للكلية فيوثر
تخصيص بعض الافراد بالنية **قال** او عرفا مثل حرمت عليكم امهاتكم فانه
يوجب حرمة جميع الاستمتاعات ش هذا هو القسم الثاني وهو ما يفيد العموم
من جهة العرف مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فان اهل العرف نقلوا الحرم العين الى التحريم
جميع الاستمتاعات المقصودة من النسا فيفيد حرمة جميع الاستمتاعات من الوطي
ومقدماته ومنهم من يدعي اجمالها كما ستعرفه في باب المجمل والمبين ولان المصنف ذكر
هنا قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فانا حملناه على الاكل للعرف والخلاف في هذه الاية
هو الذي في تلك **قال** او عقلا كترتيب الحكم على الوصف ش هذا هو
القسم الثالث وهو ما يدل عليه بالعقل وهو ثلاثه اولها وعليه اقتصر في الكتاب ترتيب
الحكم على الوصف فان ترتيبه يشعر بكونه علة له وذلك يفيد العموم بالعقل على معنى انه
كلما وجدت العلة وجد المعلول وكلما انتفت انتفى فهذا القسم انما دل بالعقل ولم
يدل باللغة ولا بالعرف اما العرف فواضح واما اللغة فلانه لو دل بها لكان اما بالمنطوق
او المفهوم وانتفا المفهوم ظاهر ولا يدل بالمنطوق لان تعليق الشي بالوصف لا يدل على التكرار
لفظا والثاني ما ذكر جوابا عن سوال سايل كما اذا سيل النبي صلى الله عليه وسلم عمن افطر فقال عليه
الكفارة

الكفارة فيعلم انه يعم كل مفطر والثالث مفهوم المخالفة عند القايلين به كقوله صلى الله عليه وسلم
مطل الغني ظلم فانه بمفهومه يدل على ان مطل غير الغني لا يكون ظلما واما مفهوم الموافقة
فداخل في القسم الاول اذ الحكم انما ثبت فيه بطريق الاولى لاجل ان العلة فيه اولى ولكونه مساويا
لاجل ان العلة اقتضت ذلك فكان من جملة اصناف القسم الاول **قال**
ومعيار العموم جواز الاستثنا فانه يخرج ما يجب اندراجه لولاه والا لجاز من الجمع المنكر
قيل لو تناوله لا امتنع الاستثنا لكونه نقضا قلنا منقوض من العدد ش ذهب قوم
وهم الملقبون بارباب الخصوص الى انه ليس للعموم صيغة تخصه وان ما سبق ذكره من
الصيغ موضوع في الخصوص وهو اقل الجمع اما اثنان او ثلاثة على الخلاف فيه واستعمل
في العموم مجازا وذهب الشافعي وساير المحققين الى ان له صيغا مخصوصة به بالوضع
وتستعمل مجازا في الخصوص وذهب اخرون الى الوقف ونقله القاضي في مختصر التقريب عن
الشيخ ومعظم المحققين وذهب اليه قال وحقيقة ذلك انهم قالوا ليس باللغة وضعها
لم نجد في موضع اللغة صيغة دالة على العموم سوا وردت مطلقة او مقيدة بضروب من
التاكيد وللواقفية مذهب اخر وهو دعوى الاشتراك ونقل عن الشيخ ايضا وعليه
الاكثرون من الواقفية ومنهم من فصل بين الاخبار والوعد والوعيد والامر والنهي
فقال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي هذه مذاهب خمسة
وحكى القاضي في مختصر التقريب سادسا وهو تسليم العموم حالة التقييد بضروب من
التاكيد ولفظ الناس مثلا اذا قلنا انه لا يعم حالة الاطلاق فيسلم انه عام في مثل قول
القايل الناس اجمعون عن اخرهم صغيرهم وكبيرهم لا يشذ منهم احد الا عمر ذلك قال
القاضي والمحققون من الواقفيه يقولون وان قيدت بهذه القيود فليست موضوعة
للاستغراق في اللغة ولكن يعرف عمومها بقراين الاحوال المقترنة بالمقال وهي مما
تنحصر بالعبارة كما يعرف بالقراين وجل الوجل وان كانت القراين لا توجب معرفتها ولكن اجرى
الله العادة بخلق العلم الضروري عندها وسابعا عن بعض الواقفيه ان الخبر اذا انطوى على وعيد
العصاة من اهل الملة لزم التوقف فيه ولا يتوقف في غيره وثامنا وهو التوقف في
الوعيد دون الوعد قال وفرق بينهما بما يليق بالسخا والرهاب دون الحقايق
وما سمعنا عن بعض المتسمين الى الواقفيه وهو ان الاخبار اذا وردت ومخرجها مخرج
العموم عند القايلين به وسمعها السامع وكانت وعدا او وعيدا ولم يسمع من ابي كتاب

وسنن الرسول صلى الله عليه وسلم ومواقع ادلة السمع شيا فيعلم ان المراد بها العموم وان كان
قد سمع قبل اتصالها به ادلة الشرع وعلم انقسامها للخصوص والعموم فلا يعلم حينيذ
العموم في الاخبار التي اتصلت به قال واعلم ان هذه الغفلة بالنسبة الى القايلين بالعموم
اولى منهم بالنسبة الى الواقفية هذا ما حكاه القاضي في هذا الكتاب المبني في الاسعد لا على
مذهبه والرد على خصومه وهذه المذاهب التي حكاها غيره وانما اردت سردها من
كلام القاضي واعلم ان هذا الكتاب قد اكثرنا النقل منه في هذا الشرح وهو كتاب التلخيص
لامام الحرمين وذلك حسب ما ظهر لي ان الكلام من امام الحرمين فانه زاد من قبل نفسه اشيا
على طريقة المتقدمين في الاختصار وتارة اعزيه الى المختصر المقرب وهو حسن لا يظهر لي ذلك
والذي اقوله ليستفاد ان على كثرة مطالعتي في الكتب الاصولية للمتقدمين والمتاخرين وتفتيشي
عنها على تفتيش بالغ لم ار كتابا اجل من هذا التلخيص لا للمتقدم ولا للمتاخر ومن طالعه من نظره الى
ما عداه من المصنفات علم قدر هذا الكتاب وفي المسئلة قول عاشر حكاه المازري في شرح
البرهان فقال اشار بعض المتاخرين في بعض الفاظه الى طريقة مستغربة لا يكاد يصغي اليها
احد من اهل هذه الصناعة فقال ان لفظة المومنين والكافرين حسما وقع في الشرع والاحكام
افادت العموم ويمكن ان يكون هذا من احكام الشرع والاحكام اللغوية كاحكامه في لفظة
الصلاة والحج والصوم وهنا شيئان احدهما ان الواقفية وان قالت لم يوضع اللفظ
لخصوص ولا عموم قالت انا نعلم ان اقل الجمع لا بد منه ليجوز اطلاقه قال امام الحرمين
ومما زل الغافلون فيه انهم نقلوا عن ابي الحسن ومتبعيه ان الصيغة وان تعددت بالقراين
فانها لا تشعر بالجمع بل تبقى على التردد قال وهذا وان صح النقل فيه فهو مخصوص عندي بالتوابع
الموكدة لمعنى الجمع كقول القايل رايت القوم اجمعين اكتعين ابصعين فاما الفاظ صريحة
بعوض مقيدة فلا نطق بدرك عقل انه يتوقف فيها الناس امام الحرمين لا ينكر احد من
الواقفية امكان التعبير عن معنى الجمع بترديد الفاظ مشعرة كقول القايل رايت القوم
واحدا واحدا لم يفتني منهم احد وانما كره هذه الالفاظ قطعا لوهم من حسبه خصوصا
الى غير ذلك قال وانما انكر الواقفية لفظة واحدة مشعرة بمعنى الجمع انتهى وقد علمت فيما
تقدم من كلامه في التلخيص ان الذي ادعى فيه الوفاق محل خلاف ولا يتوهم ان مراده بالجمع
العدد المخصوص الذي هو ثلاثة او اثنان انما مراده العموم يدل عليه قوله انما كرر هذه
الالفاظ لوهم من حسبه خصوصا وقوله رايت القوم واحدا واحدا لم يفتني منهم احد
وقد اطلنا في حكاية المذاهب فلنعد الى الشرح فنقول الذي ذهب اليه المصنف تبعا للامام
مذهب الشافعي وهو المختار ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن الفقها باسرهم والامدي

قال

قال الحصار انما هو صحة الاحتجاج بهذه الالفاظ في الخصوص لكونه مرادا من اللفظ يقينا سوا
اريد به الكل او البعض والوقف فيما زاد على ذلك هذا كلامه وهو قريب من مذهب الواقفية
الا انه لم يصرح بانه متردد في ان العموم هل له صيغة او هل الصيغة مشتركة وانما ذكر
الاحتجاج فقط وابن الحاجب لم يثبتا بعد على هذا بل اختار مذهب الشافعي رضي الله عنه واستدل
المصنف عليه بوجهين احدهما انه لو لم تكن هذه الصيغ للعموم لما جاز دخول الاستثنا لكنه يجوز ان
يستثني منها ما يشا من الافراد بالاتفاق فدل على انها للعموم وبيان الملازمة ان الاستثنا اخراج
ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه فلزم ان تكون كل الافراد واجبة الاندراج ولا
معنى للعموم الا ذلك وانما قلنا لولا الاستثنا لوجب اندراج المستثنى في المستثنى منه
لان الاندراج جايز بالاتفاق فلو لم يكن واجبا ايضا لكان يجوز الاستثنا من الجمع المنكر
لاشتراكهما في امكان اندراج كل فرد من افرادهما تحته فيقول جاء رجال الا زيدا وقد نص النحاة
على منعه واجاب بان ما ذكرتموه منقوض بالاستثنا من العدد فانه يجوز وهذا الجواب
اولا ضعيف لان للخصم ان يمنع صحة الاستثنا من العدد كما هو احد المذاهب للنحاة وصححه
ابن عصفور وثانيا لا يحتاج اليه لانه لم يدع وجوب الاندراج مع كونه مستثنى وانما
ادعاه عند عدمه ولهذا قال ما يجب اندراجه لولاه وعلى هذا الفرض فالمستثنى ليس داخلا
في المستثنى منه نية وانما هو داخل لغة لان المختار ان الحكم على المستثنى منه انما هو بعد
اخراج المستثنى فلا تناقض واعترض القرافي على الدليل بان الاستثنا اربعة اقسام ما
لولاه لعلم دخوله نحو عشرة الا اثنين وما لولاه لظن دخوله وهو الاستثنا من العمومات
نحو اقتلوا المشركين الا زيدا وما لولاه لجاز دخوله من غير علم ولا ظن وهو الاستثنا
من المحال نحو اكرم رجالا الا زيدا فان كل شخص محل والاعمة والازمنة نحو صل الا عند
الاستوا والامكنة نحو صل الا في الحمام والاحوال كقوله تعالى الا ان يحاط
بكم في كل حالة من الاحوال الا في حالة الاحاطة بكم وما لولاه لامتنع دخوله نحو
الاستثنا المنقطع في قولك قام القوم الا حمارا وهم واذا كان الاستثنا اعم من كل واحد
من هذه الاقسام امتنع الاستدلال به على الوجوب فان الخصم لا يعتقد الا الجواز في
هذه الصور هذا اعتراضه والجواب انا لا ندعي ان مطلق الاستثنا لاخراج ما لولاه
لوجب دخوله وانما ندعي ذلك في صيغ من وما والجموع المعرفة والدليل عليه اجماع
ائمة العرب على ان الاستثنا اخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ والاتفاق على انه يصح
الاستثنا من هذه الصيغ وهاتان المقدمتان تفيدان ان هذه الصيغة للعموم

والمقدمة الاجماعية لا تمنع الا تعارض سوا قلنا تفيد العلم اولا وايضا فالاستثنا اخراج
ما لولاه لدخل سوا كان معلوم الدخول او مظنون الدخول وذلك هو العدد المشترك والا
يلزم الاشتراك او المجاز وهما على خلاف الاصل واما الاستثنا الجار فممنوع وقوله في
المحل نحو اكرم رجلا الا زيدا قلنا قالت النحاة لا تستثنى المعرفة من النكرة الا ان عمت نحو ما
جاءني احد الا زيدا او تخصصت نحو جاء رجال كانوا في دارك الا زيدا منهم وليس في قولك
اكرم رجلا الا زيدا واحد من الامرين واما الازمنة والامكنة والاحوال فانما ذلك
لتعذر انك تعدد صل كل وقت وصل في كل مكان ولنا تنبني في كل حالة فالاستثنا بعد ذلك
انما ورد على داخل في اللفظ والله اعلم **قال** وايضا استدلال الصحابة
بعموم ذلك مثل الزانية والزاني يوصيكم الله في اولادكم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله الائمة من قريش نحن معاشر الانبيا لا نورث شايعا من غير نكير
الوجه الثاني من الاستدلال ان الصحابة رضي الله عنهم استدلت بعموم بعض هذه الصيغ او بعضهم
وشاع ولم ينكر فكان اجماعا وبيان ذلك انهم استدلوا بعموم اسم الجنس المحلى بالالف
واللام على العموم وذلك نحو قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وعملوا بمضمون ذلك
واستدلوا بعموم الجمع المضاف نحو قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
واستدل ابو بكر رضي الله عنه ايضا بعمومه فانه رد على فاطمة رضي الله عنها لما طلبت
منه ميراثها من النبي صلى الله عليه وسلم بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبيا لا نورث
ما تركناه صدقة وهذه الواقعة على هذا النسق لا اعرفها وانما اخرج البخاري من حديث
عايشة رضي الله عنها ان فاطمة والعباس اتيا ابا بكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله صلى الله
عليه وسلم يطلبان سهمه من فدك وسهمه من خيبر فقال لهما ابو بكر سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول لا نورث ما تركنا صدقة قال شيخنا الذهبي وفي صحته نظر واستدل
عمر رضي الله عنه بعموم اسم الجمع المحلى فانه قال لابي بكر رضي الله عنه امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماهم واموالهم فقال له ابو بكر اليس قد
قال الا بحقها وهذا الحديث مخرج في الصحيحين وتمسك به ايضا ابو بكر رضي الله عنه فان
الانصار لما قالوا للمهاجرين منا امير ومنكم امير رد عليهم ابو بكر بقوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش وحديث الائمة من قريش رواه الامام احمد والنسائي **قال**
الثالثة الجمع المنكر لا يقتضي الجمع المنكر العموم لانه يحتمل كل انواع العدد قال الجبائي حقيقة
في كل انواع العدد فيحمل على جميع حقايقه قلنا لا بل في العدد المشترك الجمع المنكر
اذا لم يكن مضافا لا يقتضي العموم عند الجمهور بل يحمل على ثلاثة او اثنين على الخلاف في اقل
الجمع

الجمع وذهب ابو علي الجبائي الى انه يقتضيه قال صفي الدين الهندي والذي اظنه ان الخلاف
في غير جمع القلة واما الخلاف فيه فبعيد جدا اذ هو مخالف لنصهم على انه للعشرة فما
دونها انتهى لكن الحكاية في غالب المصنفات عن الجبائي مطلقة بانه يجعل الجمع المنكر بمنزلة
المعرف والقاضي في مختصر التقريب صرح بحكاية ذلك عنه وقضية ذلك عدم التفرقة بين
جموع القلة والكثرة لنا ان لفظ رجال يحتمل جميع انواع العدد لانه يصح نعته باي جمع
شينا فيقول رجال ثلاثة واربعة وخمسة فيصح تقسيمه الى ذلك ومورد التقسيم
من كل واحد من تلك الاقسام الخاصة والاعم لا يدل على الاخص فاللفظ الدال على ذلك
المورد لا يكون له اشعار بتلك الاقسام فلا يكون دالا عليها وفي قول المصنف في كل انواع
العدد مناقشة اذ يقال الاثنان عدد باتفاق الحساب وليس ذلك بجمع على رايك لان اقل
الجمع ثلاثة واحتج الجبائي بان حمله على الاستغراق حمل له على كل حقايقه لانه يطلق على كل
نوع منها والاصل في الاطلاق الحقيقة فصار مشتركا بينها فيحمل عليها اجاب بانا لا
نسلم انه حقيقة في كل نوع بخصوصه حتى يكون مشتركا وانما هو حقيقة في العدد المشترك
بين الكل وهو مطلق الجمع الصادق على الثلاثة والاربعة فما فوقها وقد بينا ان الدال على
ما به الاشتراك غير دال على ما به الامتياز واعلم ان هذا الدليل الذي اورده الجبائي يستفاد
منه انه عنده من المشترك وانه يحمل المشترك على معانيه وسبق التنبيه على ذلك
في مسالة المشترك وللجبائي دليل اخر نعارضه هذه الطريقة وهي صحة الاستثنا من
الجمع المنكر حكاه عنه الاصوليون على طبقاتهم القاضي فمن بعده وهو مع معارضته لهذه
الطريقة ممنوع فقد اطبقت على ان ذلك لا يصح واما جعل الامام هنا اقل رجال ثلاثة ففيه
نظر لانه جمع كثرة والاصل في مدلوله انما هو احد عشر باتفاق النحاة وهو المشترك بين
جموع الكثرة كلها الا ان ما ذكره الامام ماش على ما قاله الفقها فانهم قالوا لو قال له عندي
دراهم قبل تفسيره بثلاثة مع ان دراهم جمع كثرة **قال** زيادة
الرابعة قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة يحتمل نفي الاستوا من كل وجه ومن
بعضه فلا ينفي الاستوا من كل وجه لان الاعم لا يستلزم الاخص بخلاف لا اكل فانه عام
فيحتمل التخصيص كما لو قيل لا اكل اكلا وفرق ابو حنيفة بان اكلا يدل على الوحدة وهو
ضعيف في هذه المسالة مسالة على حين الاول ان نفي المساواة بين الشيين هل يقتضي
العموم اعني نفي الاستوا من كل وجه ام لا ذهب الشافعية رضي الله عنهم وجماعة

احزوف الى الاول وتمسك بها اصحابنا على ان المسلم لا يقتل بالكافر لان القصاص مبني على
المساواة وذهب الحنفية الى الثاني واختاره المصنف تبعا للامام والخلاف في المسئلة
داير على حرف واحد وهو ان لفظ ساوى واستوى وماثل زيد عمرا او زيد مثل عمرو
والمماثلات كلها والاستواءات هل مدلولها في اللغة المشاركة في جميع الوجوه حتى
يكون مدلولها كلا شاملا ومجموعها محيطا او مدلولها المساواة في شيء يصدق
باي وصف كان واحتج المصنف بان نفي الاستوا اعم من نفي الاستوا من كل الوجوه
او من بعضها والدال على القدر المشترك بين القسمين لا اشعار له فيه بهما وهذا معنى قولهم
الاعم لا يستلزم الاخص فحينئذ نفي الاستوا المطلق لا يحتمل نفي الاستوا من كل وجه
فان قلت هذا ضعيف لان الاعم انما لا يدل على الاخص في طرف الاثبات اما في طرف النفي
فيدل لان نفي العام يدل على نفي الخاص وهذا نفي للحقيقة التي هي اعم فتنتفي جزيياتها الا
ترى ان تكذيبك من قال لم ار حيوانا وكان قد راى انسانا وهذا يصلح ابدا دليلا لنا فان
لا يستوي نكرة دخل عليها حرف النفي فيكون للعموم لموافقتكم ايانا على ان النكرة في سياق
النفي للعموم قلت هذا البحث صحيح جار في قولنا ان الاستوا اعم وكل فرد من افراده اخص
ونحن انما قلنا ذلك جريا على مساق الكتاب والذي عندنا ان الاستوا شيء واحد مدلوله واحد وهو
الاستوا من جميع الوجوه وما يحصل بين زيد وعمرو من المساواة في بعض الوجوه فليست
المساواة المطلقة بل مساواة خاصة فاذا نفيت تلك المساواة التي موضوعها جميع الوجوه
لم يلزم ان لا يثبت مساواة اخرى مقيدة ببعض الوجوه وانما يلزم ذلك ان لو كان
ثم اعم واخص فان قلت هل هذا الا هذا الا حال النفي على الوجه الذي قررتم سلب للعموم
فان مدلول المساواة على ما ذكرتم جميع الوجوه ولا يلزم من انتفائها ان لا تثبت من
بعض الوجوه قلت لو كان مدلوله متعددا لكان كذلك ولكنا نجعله شيئا واحدا
وهو المساواة المطلقة بجميع الوجوه فاذا نفيته انتفت تلك الذات التي كانت مثبتة
ولا يلزم ان لا يثبت مساواة اخرى مقيدة لم يتعرض لها اثباتا ولا نفيا البحث
الثاني والله اشار بقوله خلاف لا اكل لعموم انه اذا حلف لا ياكل ولفظ بشيء معين
مثل والله لا اكل التمر او لم يتلفظ لا كن اتى بمصدر ونوى شيئا معينا فلا خلاف بين
الامامين الشافعي وابي حنيفة انه لا يحنث بغيره واما اذا لم يتلفظ بالماكول ولا اتى بالمصدر
ولا كن خصصه بالنية كما اذا قال والله لا اكلت في النفي ونوى شيئا معينا ففي التخصيص
الحنث بالمنوي مذهبان احدهما ان قوله لا اكل هل هو سلب للكلي وهو القدر المشترك

في الاكل او ان حرف النفي الداخل على النكرة عم لذاته وقد تقدم هذا فان قلنا بالاول كما هو
قول ابي حنيفة فلا يقبل التخصيص لانه نفي الحقيقة وهي شيء واحد ليس بعام والتخصيص فرع
العموم وان قلنا بالثاني عم لكونه نكرة في سياق النفي واذا ثبت كونه عاما قبل التخصيص كساير
العمومات والمصنف في هذا البحث اختار مذهب الشافعي رضي الله عنه واستدل بالقياس على
ما لو قال لا اكل اكلا فان ابا حنيفة سلم قبوله للتخصيص بالنية ثم قال المصنف فكذلك لا اكل
فان المصدر موجود فيه لكونه مشتقا منه وقد فرق من اختار مذهب ابي حنيفة بان لا اكل
يتضمن المصدر والمصدر انما يدل على الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لا تعدد فيها
فليست بعامة فلا تقبل التخصيص فيحنث بالجميع قال واما اكلا فليس بمصدر لانه يدل
على المرة الواحدة وحينئذ يصح تفسير ذلك الواحد بالنية فلهذا لا يحنث بغيره قال صاحب
الكتاب وهو ضعيف لان هذا مصدر موكد بلا نزاع والمصدر الموكد يطلق على الواحد
والجمع ولا يفيد فائدة سوى تقوية المؤكد فلا فرق حينئذ بين الاول والثاني واعلم
ان الامام قال في هذه المسئلة على اصحابنا وقال نظر ابي حنيفة فيها دقيق لان النية لو
صحت لصحت اما في الملفوظ او غيره والاول باطل لان الملفوظ هو الاكل وهو ماهية
واحدة لا تقبل التعدد فلا تقبل التخصيص فان احدث مع قيود زائدة عليها تعددت
وحينئذ يصير محتملا للتخصيص لكن تلك الزوايد غير ملفوظ فالمجموع الحاصل من
الماهية ومنها غير ملفوظ فيكون القابل لنية التخصيص شيئا غير ملفوظ وهذا
هو القسم الثاني وهو وان جاز عقلا الا انا نبطله بالدليل الشرعي فنقول اضافة ماهية
الاكل الى الخبز تارة والى التمر اخرى اضافات تعرض لها بحسب اختلاف المفعول به واضافتها
الى هذا اليوم وذاك وهذا الموضع وذاك اضافات عارضة لها بحسب اختلاف المفعول
فيه ثم اجمعنا على انه لو نوى التخصيص بالمكان والزمان لم يصح فكذا التخصيص بالمفعول به
والجامع رعاية الاحتياط وتعظيم اليمين هذا كلامه والنظر الدقيق انما هو نظر اصحابنا
وما ذكره الامام مدخول لا يستريب فيه نظر الخصم وقوله الاكل ماهية واحدة لا
يقبل التعدد قلنا صحيح ولكن مع قرينة دخول حرف النفي لا نسلم انه لا دلالة على التعدد
ولو سلمنا ان الملفوظ لا يقبل التخصيص فغير الملفوظ يقبله والجواب عما ذكره من القياس
اما اولا فبالمنع فانا لا نعرف خلافا في المذهب انه يجوز تخصيص النية بالمكان والزمان

كما لحوز بالماكول المعين واما ثانيا فقياس المفعول به على المفعول فيه واضح التعسف
لان المفعول به من مقومات الفعل في الوجود كان كلا بلا ماكول محال وكذا في الذهن
فهم ماهيه الاكل دون الماكول مستحيل فالتزام الاكل للماكول واضح واما الزمان
والمكان فليسا من لوازم ماهيه الفعل ولا من مقوماته بل هما من لوازم الفاعل
عن ماكول فالزمان والمكان اتفاقي وليس بلازم والحاصل ان دلاله الفعل على المفعول
به اقوى من دلالته على المفعول فيه ثم ان الامام قال ان اكلا غير مصدر في الحقيقه وهذا مخالف
لاجماع اهل اللسان على انه مصدر وان اعرابه النصب على المصدر **خاتمه**
صوره هذه المسله ان يكون الفعل متعديا غير متعد بنفسه كما مثلناه وهو الذي ذكره
امام الحرمين والغزالي والامدي وغيرهم وعلى هذا لا ابدا ولهذه المسله الافعال القاصره
والقاضي عبد الوهاب في كتاب الافاده قال الفعل في سياق النفي هل يقتضي العموم كالنكره
في سياق النفي لان نفي الفعل نفي لمصدره فاذا قلنا لا يعوم كما قلنا الامام وعلى هذا
التفسير تعم المسله القاصره **قال الفصل الثاني في الخصوص**
وفيه مسايل الاول التخصيص تعريف ما تناوله اللفظ والفرق بينه وبين النسخ انه يكون
عن الكل والمخصص المخرج عنه والمخصص المخرج وهو اراده اللافظ ويقال للدال عليها
مجازا ش يداي هذا الفصل بتعريف التخصيص والمخصص والمخصص اما التخصيص
فقال ابو الحسين والامام انه اخراج بعض ما تناوله الخطاب وتبعهما المصنف
لكنه ابدل الخطاب باللفظ فالاخراج جنس يشمل المحدود وغيره وباقي الحد فصل
والمراد بالاخراج الاخراج عما يقتضيه ظاهر اللفظ من الاراده والحكم عن الاراده
نفسها ولا عن الحكم نفسه فان ذلك الفرد لم يدخل فيهما حتى يخرج عنهما ولا عن الدلاله
فان الدلاله هي الافهام عند التجرد وهذا الامر لا يبطل بالمخصص واللفظ يدخل فيه العام
وغيره كالاسما من العدد فانه ينضاف المخصصات كما سياتي ان شا الله وقد ابدل
البعض كما صرح به ابن الحاجب مثل اكلت الرغيف ثلثه واعترض القرافي على هذا الحد بوجهين
احدهما انه يندرج فيه اخراج بعض العام بعد العمل به وهو نسخ لا تخصيص والثاني ان
التخصيص قد يكون من مفهوم كما سياتي ان شا الله قوله والفرق التخصيص شديد
الشبه بالنسخ وقد فرق بينهما المصنف بان التخصيص اما البعض الافراد والنسخ قد
يكون لكل الافراد وقضيه هذه التفرقه ان يكون النسخ اعم من التخصيص في بعض
نسخ

نسخ الكتاب والنسخ عن الكل يحدث قد يكون ويرد على هذه النسخه ان اخراج البعض بعد
العمل نسخ واما جعل النسخ اعم من التخصيص فهو مغاير لما اختاره الامام فانه
قال النسخ لا معنى له الا تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص فيكون الفرق بين
التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص وما ذكره الامام في النسخ قد ساعده
عليه الاستاذ قال امام الحرمين قال في كتاب النسخ صرح الاستاذ بان النسخ تخصيص
في الزمان واعترض على هذا بان من صور النسخ عندنا النسخ قبل التمكن وقبل اوان
زمان الفعل وحينيذ يكون النسخ ابطالا للحكم بالكليه فلا يقال ان في الذبح اختص ببعض
الازمنه بل ما وقع ولا يقع واعترض على قوله التخصيص اعم بان التخصيص ايضا قد يقع
في الازمنه كما في قول القايل والله لا اكلمه الايام واراد ايام معدوده والنسخ قد
يقع وعن الازمنه كما في النسخ قبل العمل في يطرون الى كل الاحكام باي طريق ثبتت
والتخصيص لا يتطرق الا الى ما ثبت بالالفاظ والاصوليون ذكروا الفرق بينهما من
وجوه احدها ان التخصيص مخصوص بالاعيان والنسخ مخصوص بالازمان بدليل
انهما المتبادران الى الافهام عند اطلاقهما والثاني ان التخصيص لا يكون الا فيما تناوله
اللفظ والنسخ اعم من ذلك كما عرفت الثالث ان النسخ لا يكون يتطرق الى كل حكم
سوا كان ثابتا في حق شخص واحد ام اشخاص كثيره والتخصيص لا يتطرق الا النوع الاول
والرابع انهم يعدون النسخ ابطالا ولذلك يشترطون فيه ما لا يشترطون في التخصيص
بخلاف التخصيص فانهم يعدونه بيانا الخامس انه لا يجوز تاخير النسخ عن وقت العمل
بالمنسوخ واما التخصيص فلا يجوز تاخيره عن وقت العمل بالمخصص وفاقا السادس
انه يجوز نسخ شريعه بشريعه اخرى ولا يجوز التخصيص قال القرافي وهذا الاطلاق وقع في
كتب العلما كثيرا والمراد ان الشريعه المتاخره قد تنسخ بعض احكام الشريعه المتقدمه اما
كلها فلا لان قواعد العقايد لم تنسخ وكذلك حفظ الكليات الخمسه فحينيذ النسخ انما يقع
في بعض الاحكام الفرعيه وان جاز نسخ شريعه بشريعه عقلا السابع ان التخصيص رفع
الحكم بعد ثبوته والتخصيص ليس كذلك وهذا على راي القاضي واما على غيره فيستقيم ان يقول
انها حكم كان ثابتا والتخصيص ليس كذلك الثامن ان الناسخ يجب ان يكون متراخيا والمخصص
لا يجب فيه ذلك بل يجوز كونه مقارنا ومتقدما التاسع ان التخصيص يقع بالاجماع والنسخ لا يقع به

العاشر ان تخصيص المقطوع بالمظنون واقع ونسخه لا يقع به الحادي عشر انه يجوز تخصيص
الخبر والخلاف فيه ضعيف ولا يجوز نسخه وهذا على راي طائفة وهذه الفروع يحتمل اكثرها
المناقشة والتطويل في ذلك مما لا يتعلق به كبير غرض قوله والمخصص هو بكسر
الصاد والحرج بعده بكسر الرا قوله وهو ارادة اللافظ اي انه حقيقة ارادة المتكلم
لانه لما جاز ان يراد الخطاب خاصا وعاما لم يترجح احدهما على الاخر الا بالارادة ويطلق
المخصص ايضا على الدال على الارادة مجازا والدال على الارادة يحتمل ان يكون من صفات المتكلم
وهو المريد نفسه تسمية للمحل باسم الحال او المجتهد لانه يدل على الارادة او دليل
التخصيص لفظيا كان او عقليا او حسيا كل ذلك يحتمل ان يكون هو المراد بقوله ويقال
للدال عليها مجازا **قال** الثانية القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد
لفظا مثل اقتلوا المشركين او معنى وهو ثلاثة الاول العلة ويجوز تخصيصها كما في العرايا
الثاني مفهوم الموافقة ويخصص بشرط بقا الملفوظ مثل جواز حبس الوالد
لحق الولد الثالث مفهوم المخالفة فيخصص بدليل راجح كتخصيص مفهوم اذا بلغ
الما قلتين بالراكد ش هذه المسئلة فيما يجوز تخصيصه فالقابل للتخصيص حكم ثبت
لمتعدد فالواحد لا يجوز تخصيصه لان التخصيص اخراج بعض من كل ولا يعقل ذلك
في الواحد واعترض القرافي بان الواحد يندرج فيه الواحد بالشخص وهو يصح اخراج
بعض اجزائه لصحة قولك رايت زيدا وتريد بعضه وان تعذر اخراج بعض الجزئيات
فينبغي التفصيل والذي يقبل التخصيص اما ان يكون عمومه من جهة اللفظ او من
جهة المعنى اي الاستنباط فالاول مثل اقتلوا المشركين فان الحكم يشمل كل مشرك
وخص عنه الذمي والمستامن والمعاهد والمهادن والثاني ثلاثة اشيا الاول
العلة واختلف في تخصيصها كما سياتي بيانه ان شا الله تعالى في كتاب القياس فان هذه
هي المسئلة المسماة هناك بالنقض مثل نهي الشارع عن بيع الرطب بالتمر وتعليله
اياه بالنقصان عند الجفاف ووجدنا هذه العلة في العرايا اعني بيع الرطب على رؤس
النخل بالتمر على وجه الارض مع ان الشارع جوزه فيها الثاني مفهوم الموافقة كدلالة
حرمة التافيف على حرمة الضرب وغيره من انواع الاذى فالتخصيص فيه جائز بشرط
بقا الملفوظ وهو التافيف في مثالنا هذا ومنع الشيخ ابو اسحق الشيرازي من جواز تخصيص
مفهوم

مفهوم الموافقة محتجا بان التخصيص من عوارض الالفاظ وعلى الاول يجوز تخصيص حبس الوالد
في دين الولد فانه مبقي للملفوظ وقد صحح الغزالي حبس الوالد في دين الولد سوا كان دين نفقة
او غيرها صغيرا كان ام كبيرا وتبعه عليه المصنف في الغاية القصوى وصحح صاحب التهذيب
وغيره خلافه الثالث مفهوم المخالفة وقد قال الشيخ ابو اسحق يحتمل ان يجوز تخصيصه وان
لا يجوز وجزم المتاخرون ومنهم المصنف بجوازه فيجوز ان يعم الدلالة على ثبوت مثل حكم
المذكور لبعض المسكوت عنه الذي ثبت فيه بالمفهوم خلاف ما ثبت للمنطوق ويعمل
بذلك جمعا بين الدليلين وقد شرط المصنف تبعا لصاحب الحاصل في هذا القسم ان يكون
المخصص راجحا وهو شرط لم يذكره الامام والظاهر عدم اشتراطه اذ لا يشترط في المخصص
الرجحان مثاله روى الشافعي واحمد وابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما والمستدرك وقال
على شرط الشيخين من حديث ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم قال اذا بلغ الما قلتين لم يحمل الخبث
ومفهوم هذا انه اذا لم يبلغهما يحمل الخبث وروى الدارقطني انه صلى الله عليه وسلم في
قال ان الما لا ينجسه الا ما غير ريحه او طعمه فيجمع بينهما ويخص مفهوم اذا بلغ الما على
الراكد وهذا على الجاري فيقول اذا بلغ الما قلتين وكان جاريا وكان قلتين لم ينجس الا
بالتغير وهذا هو القول القديم قال الرافعي اختاره طائفة من الاصحاب **قال**
قيل يوهم البدا او الكذب قلنا يندفع بالمخصص ش ذهب شرذمة قليلون الى امتناع
التخصيص معللين بانه ان كان في الامر اوهم البدا اي ظهور المصلحة بعد خفائها وهو
بالدال المهملة والمد وان كان في الاخبار اوهم الكذب وهما ممتنعان على الله عز وجل
اجاب بانه يندفع بالمخصص اي بالارادة او بالدليل الدال عليها لانا اذا علمنا
ان الكلام في الاصل محتمل للتخصيص فقيام الدلالة على وقوعه لا يوجب الكذب ولا
البدا انما يوجبهما ان لو كان المخرج مرادا **تنبيه** كلام الامام واتباعه
كالمصنف وغيره يقتضي ان الخلاف في الامر والخبر ومقتضى ايراد الشيخ ابي اسحق الشيرازي وابي
نصر بن الصباغ وابي الحسين البصري في المعتمد والامدي ان الخلاف انما هو في تخصيص الخبر
وانه لا خلاف في تخصيص الامر **قال** الثالثة يجوز التخصيص ما بقي غير محصور
لسماجة اكلت كل رمان ولم ياكل غير واحدة وجوز القفال الى اقل المراتب ويجوز في الجمع
ما بقي ثلاثة فانه الاقل عند الشافعي وابي حنيفة بدليل تفاوت الضماير وتفصيل اهل
اللغة واثنان عند القاضي والاستاذ بدليل قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين وقيل اضاف

الى المعولين وقوله فقد صغت قلوبكما فقيل المراد به الميول وقوله عليه السلام الاثنان فما
فوقهما جماعة فقيل اراد جواز السفر وفي غيره الى الواحد وقوم الى الواحد مطلقا
هذه المسلة في الغاية التي يجوز ان ينتهي اليها التخصيص وقد اشتملت على مسلة اخرى
وهي الكلام في اقل الجمع المسلة الاولى في ضابط المقدار الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص
وفيها مذاهب الاول وهو ما ذهب اليه ابو الحسين وصححه الامام وقال به اكثر اصحابنا
انه لا بد من بقا جمع كثير واختلفوا في تفسير هذا الكثير فقيل لا بد ان يقرب من مدلوله
قبل التخصيص وقال المصنف لا بد ان يكون غير محصور واليه اشار بقوله ما بقي غير
محصور اي ما بقي المخرج عنه غير محصور وما هنا مصدرية والتقدير مدة بقاء عدد غير
محصور والدليل عليه انه لو قال اكلت كل رمان موجود وقد اكل غير واحدة لكان ذلك
مستهجنا اي ردئا من الكلام قبيحا ولكن يعود هذا الدليل انما ينفي الواحد فقط فلا يحصل
به المدعي والثاني انه ان كان بلفظ من جاز التخصيص الى اقل المراتب وهو الواحد وفي
غيرها من الفاظ الجموع كالمسلمين يجوز الى اقل الجمع وذلك اما ثلاثة او اثنان على ما سياتي
بيانه ان شا الله تعالى وهذا هو السبب الذي دعا المصنف الى ذكر مسلة اقل الجمع في
هذه المسلة والى هذا القول ذهب القفال الشاشي رضي الله عنه وما اظن القايل بهذا
الراي يقول به في كل تخصيص ولا خلاف في صحة استثنا الاكثر الى الواحد بل الظاهر
ان قوله مقصور على ما عدا الاستثنا من المخصصات بدليل احتجاج بعض اصحابنا
عليه بقول القايل علي عشرة الا تسعة ويحتمل ان يعم الخلاف الا ان الظاهر خلافه
من المنقول عنه المخالفة هنا لم ينقل عنه ثم الثالث انه يجوز في جميع الالفاظ
العموم الى الواحد واليه اشار بقوله في دليل المسلة وقوم الى الواحد مطلقا وهو
قول الشيخ ابي اسحق الشيرازي واستدل عليه بقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس
قد جمعوا لكم قال بعض المفسرين وكثير من الاصوليين المراد نعيم بن مسعود الاشجعي
وقوله تعالى ام يحسدون الناس فان في التفسير المراد يحسدون نبي رسول الله صلى
الله عليه وسلم والرابع سي اختاره ابن الحاجب ولا نعرفه لغيره وهو ان التخصيص ان
كان بمتصل فان كان بالاستثنا او بالبدل جاز الى الواحد نحو اكرم الناس الا
الجهال وأكرم الناس تميما وان بالصفة او الشرط فيجوز الى اثنين نحو
اكرم القوم الفضلا او اذا كانوا فضلا وان كان التخصيص بمنفصل وكان في

العام

العام المحصور القليل كقولك قتلت كل زنديق وكانوا ثلاثة ولم يقتل سوى اثنين جاز
الى اثنين وان كان غير محصور او محصورا كثيرا جاز بشرط كون الباقي قريبا من مدلوله
العام المسلة الثانية اختلفوا في اقل الجمع على مذاهب وليس محل الخلاف فيما هو المفهوم من
لفظ الجمع لغة وهو ضم شي الى شي فان ذلك في الاثنين والثلاثة وما زاد بلا خلاف وقد
اوهم كلام ابن برهان في الوجيز خلاف ذلك وليس كما اوهم وانما محل الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع
في اللغة مثل مسلمين وغيره من جموع القلة لا جموع الكثرة فان اقلها احد عشر باجماع النحاة
المذهب الاول ان اقله اثنان وهو المنقول عن عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهما وبه قال
مالك وداود والقاضي والاستاذ والغزالي والثاني ثلاثة ولا يطلق على ما دونها
الا مجازا وهو المنقول عن ابن عباس والشافعي وابي حنيفة واختاره الامام واتباعه
والثالث الوقف وهذا لم اره مصرحا بحكايته في كتاب معتمد عليه وانما اشعر به كلام
الامدي فانه قال في اخر المسلة واذا عرف ماخذ الجمع من الجانبين فعلى الناظر بالاجتهاد
في الترجيح والا فالوقف لازم هذا كلامه ورايت بعض المتاخرين بعده حكاه قولا ثالثا
ومجرد هذا لا يكفي في حكايته مذهبا والرابع ان اقله واحد اخذه بعضهم من قول امام الحرمين
في البرهان والذي اراه ان الرد الى واحد ليس بعيدا ولكنه ابعد من الرد الى اثنين وعندي في هذا
نظر والظاهر انه اراد ان الرد الى واحد ليس بدعا بطريق المجاز وعند هذا ينقدح للمعترض
ان يقول ليس الكلام في اطلاق ذلك مجازا وان اراد الاطلاق حقيقة فبعيد وللقايل ان يقول
انه قد قلت لا بدع فيه ثم قلت وهو ابعد من الرد الى اثنين ولا يخفى تخالفه المراتب
في اجادها بل لو كان حقيقة لتساوي هو والاثنان والثلاثة والخامس حكاه ابو عمرو
بن الحاجب انه لا يطلق على اثنين لا حقيقة ولا مجازا وعندي في ثبوت هذا القول نظر فانه لا
لا نزاع عند القايلين بالمجاز في صحة اطلاق الكل وارادة الجزء وقد يجاب بان الثلاثة ليست
كلا فان الكل ماهية تركب منها اجزا والثلاثة لا تركب منها اجزا بدليل انه لا يصح اطلاق
لفظ واحد عليها ولو كانت كلا لصح لان اطلاق البعض وارادة الكل جائز كالعكس اذا
عرفت هذا فقد استدل اصحابنا بوجوه منها ان الضماير مختلفة فالضمير في الجمع غير
الراجع الى التثنية فدل على تغايرهما فلا يكون حقيقة في اثنين ولو كان لصح اطلاقه عليه
ومنها ان اهل اللغة يفصلون بينهما ويجعلون كلا منهما قسيما للاخر فقالوا الاسم
قد يكون مفردا وقد يكون مثنى وقد يكون مجموعا فدل على التغاير واحتج القاضي

ابو بكر في اصحابه باوجه احدها قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين واراد داود وسليمن
عليهما السلام فيثبت صحة اطلاق الجمع وارادة الاثنين والاصل في الاطلاق الحقيقة
واجيب كما ذكر في الكتاب بان الحكم مصدر فيصح اضافته الى معموليه اعني الفاعل
والمفعول وهما هنا الحاكم والمحكوم عليه وهذا الجواب ضعيف لان المصدر انما يضاف
اليهما على البدل ولا يجوز ان يضاف اليهما جميعا واضعف منه قول الشيرازي شارح
الكتاب في تصحيحه الرد عليه بان العرب لا تضيف المصدر اليهما جميعا ضعيف لانه
شهادة نفي وقد علمت في نقل الحروف ان مثل هذا ساقط من الكلام عن معدود من
صيغ العلماء وانما هو اسير واخ بما لا نعلم وثانيها قوله تعالى ان تتوبا الى الله
فقد صغت قلوبكما والمراد عائشة وحفصة رضي الله عنهما واطلق القلوب واراد
قلبين والاصل في الاطلاق الحقيقة قال امام الحرمين في التلخيص وهذه الاية اقوى الايات
في الدلالة على الخصوم وقد اجيب عن الاحتجاج بها كما ذكر في الكتاب بان حقيقة القلب
الجرم الحال في الجانب الايسر ومجازه ميوله ومنه قولهم لا قلب له الى فلان اي لا ميل
والمجاز هو المراد هنا والتقدير فقد صغت ميولكما بدليل ان هذا الجرم لا يوصف
بالصغو وهذا الجواب ايضا ساقط لان القاعدة عند النحاة اذا اضيف شيئان الى ما
تضمنهما جاز فيه ثلاثة اوجه نحو قطعت راسي الكبشين وراس الكبشين ورووس
الكبشين وثالثها قوله صلى الله عليه وسلم اثنان فما فوقهما جماعة رواه الدارقطني
من حديث عثمان بن عبد الرحمن الوقاصي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده والوقاصي
ضعيف وكلام المحدثين في عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مشهور وحاصل ما فيه بعد
ان تعرف انه عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص ان قوله جده يحتمل ان
يكون جده الادنى الحقيقي وهو محمد فيكون حديثه مرسلا فان محمدا تابعي ويحتمل ان
يكون جده الاعلى المجازي وهو عبد الله فيكون متصلا وقد اختلف العلماء في الاحتجاج به
اذا كان هكذا فاحتج به الترمذي لا يحتج بالمرسل حملا له على جده الاعلى ورواه ابن ماجه من
حديث الربيع بن بدر المعروف بعليلة وهو ايضا ضعيف واجاب الامام بانه اذا امكن
حمل كلام النبي صلى الله عليه وسلم على حكم شرعي ولغوي فالشرعي اولى لكونه مبعوثا
لبيان الشرعيات فيحمل هنا على ادراك فضيلة الجماعة وبانه نهى عن السفر الا في جماعة فبين
بهذا الحديث ان الاثنين فما فوقهما جماعة في جواز السفر وهذا ما اقتصر في الكتاب على ذكره

ولقايل

ولقايل ان يقول سفر الواحد منفردا ليس بحرام انما هو مكروه بل الجواب ان الخلاف ليس في
لفظ الجمع ولا لفظ الجماعة كما تقدم

فايدة

للخلاف في هذه المسلة فايدة اصولية
وفوايد فروعية اما الاصولية فهي النظر في الغاية التي ينتهي التخصيص اليها وهي المسلة المتقدمة
وقال الاستاذ ابو اسحق في اصوله بعد ان عزى ما ذكرناه الى بعض الاصحاب هذه فايدة من نفيه
لانا بيننا مجمعون على جواز تخصيص الجمع والعموم بما هو دليل الى ان يبقى تحته واحد انتهى
وهي فايدة وقد عرفت الخلاف المتقدم واما الفوايد الفروعية فمنها لو قال له علي دراهم
لزمه ثلاثة وحكي وجه انه يلزمه درهمان ومنها هل يكتفي بالصلاة على الميت باثنين
حكاه الرافعي عن التهذيب وقال انه بناء على ان اقل الجمع اثنان ومنها لو اوصى لاقاربه وليس له الا قريب
واحد فوجهان في انه هل يصرف اليه الكل او الثلث وحكى الاستاذ ابو منصور وجها انه
يكون له النصف حكاه الرافعي عنه ولم يعلله قال ابن الرفعة في المطلب ولم اتبين له معنى وانا
اتخيل انه بناه على ان اقل الجمع اثنان لزمه ان يقول فيما اذا اوصى للفقرا يجوز الاقتصار عليهما
ايضا ولم ار من قال به ومنها قال الرافعي في فروع الطلاق انه ان قال ان تزوجت النسا او
اشتريت العبيد فهي طالق لم يحنث الا اذا تزوج ثلاث نسوة او اشترى ثلاث عبيد وقياس
الخلاف الاصولي جريان وجه بحنثه باثنين فان قلت ولم لا يقال في هذه الصورة انه لا يحنث
بشي لانه علق على جميع نسا العالمين وعبيدهم بدليل ادخاله الالف واللام المقتضية للعموم
وهو تعليق على مستحيل والصحيح في التعليق على المستحيل انه لا يقع قلت لما كان اعمال
الكلام اولى من اهماله حمل على جنس الجمع في ذلك وقال الرافعي في كتاب الايمان فيما اذا حلف لا يكلم
الناس ذكر ابن الصباغ وغيره انه يحنث اذا كلم واحدا كما اذا قال لا اكل الخبز ولو حلف لا يكلم
ناسا حمل على ثلثة انتهى فان قلت هذا عجيب ناس المنكر يحمل على الجمع فاذا دخلت عليه الالف
واللام المعممة تخرجه عن ذلك قلت كان الالف واللام والحالة هذه المراد بها
الجنس من حيث هو بخلاف ما اذا كان منكرا واما قياس لا يكلم الناس على لا اكل الخبز ففيه
نظر لصدق الخبز على القليل والكثير صدقا واحدا كالما والعسل

قال

الرابعة العام المخصوص مجاز والا لا اشترك وقال بعض الفقها انه حقيقة وفرق
الامام بين المخصص المتصل والمنفصل لان المقيد بالصفة لم يتناول غيره فليس المركب
لم يوضع والمفرد متناول اقول اختلفوا في العام اذا خص هل يكون في الباقي حقيقة

على مذاهب احدها انه مجاز وذهب اليه جمهور اصحابنا والمعتزلة كابي علي وابنه واختاره
المصنف وصفي الدين الهندي وابن الحاجب لانه حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في
البعض لزم الاشتراك والمجاز خير منه والثاني انه حقيقة وهو مذهب كثير من اصحابنا
وجمهور الحنفية والحنابلة والثالث ان المخصص ان كان مستقلا سواء كان عقليا كالدليل
الدال على ان غير القادر غير مراد من الخطاب في العبادات او لفظيا كما اذا قال المتكلم بالعام
اردت به البعض الفلاني فهو مجاز وان لم يكن مستقلا فهو حقيقة وذلك كالاستثناء مثل
قول القائل من دخل داري يكرم الا زيدا او الشرط مثل من دخل اكرمته ان كان عالما
والتقييد بالعام وان لم يذكره في هذا المقام حكمه حكم اخواته من المتصلات ظاهرا اذ
لا يظهر فرق بينهما على هذا الراي وهذا ما اختاره الكرخي وابو الحسين البصري والامام
وعلى حكاية هذه الثلاثة اقتصر المصنف والرابع ان خص بمتصل من شرط او استثناء
فهو حقيقة والا فهو مجاز وهو المنقول عن القاضي وقد رايته في مختصر التقريب الا
انه لم يصرح بذكر الشرط وهذه عبارته ولو قلنا بالقول بالعموم فالصحيح عندنا من هذه
المذاهب ان نقول اذا تقدر التخصيص باستثناء متصل فاللفظ حقيقة في بقية المسميات
وان تقدر التخصيص بدلالة منفصلة فاللفظ مجاز لكن يستدل به في بقية المسميات
انتهى والخامس ان خص بالشرط والتقييد بالصفة فهو حقيقة والا فهو مجاز
حتى في الاستثناء والسادس ان خص بدليل لفظي سواء كان متصلا او منفصلا فهو
حقيقة والا فهو مجاز والسابع ان بقي بعد التخصيص جمع فهو حقيقة فيه والا
فهو مجاز وصرح الغزالي بانه لا خلاف في انه مجاز اذا لم يبق بعد التخصيص جمع وهذا
فيه نظر فقد صرح امام الحرمين في التلخيص بحكاية الخلاف في ذلك فقال ذكر القاضي
عن بعض اصحابنا ان اللفظ حقيقة فيما بقي وان كان اقل الجمع وهذا بعيد جدا
انتهى والثامن انه حقيقة في تناوله ما بقي مجاز في الاقتصار عليه وهو اختيار امام
الحرمين قوله لان المقيد هذا دليل الامام وتقريره ان العام المقيد بالصفة لم يتناول
غير الموصوف لانه لو تناوله لضاعت فائدة واذا انحصر تناوله فيه وقد استعمل فيه
فيكون حقيقة وهذا بخلاف المخصوص بمنفصل فان لفظه متناول للمخرج بحسب اللغة
مع كونه لم يستعمل فيه فيكون مجازا او مشتركا والمجاز اولى فيكون مجازا واجاب
المصنف بان المركب من الموصوف والصفة مثلا غير موضوع فلا يكون حقيقة فيه فلم
يبق الا المفرد والمفرد الذي هو العام متناول لكل فرد لغة وقد استعمل في البعض فيكون
مجازا

مجازا وهذا الجواب مبني على ان المركبات موضوعة وفيه نزاع فالاولى الجواب بانه لم يكن
الموصوف ونحوه متناولا لم يكن المتصل من المخصصات لان المخصص اخراج بعض ما
تناوله اللفظ هذا شرح ما في الكتاب وتحرير المسألة يتبين احدها قال الامام اذا قال الله اقتلوا
المشركين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحال الا زيدا فهل هو تخصيص بمنفصل او
متصل فيه احتمال قال صفي الدين الهندي والاظهر انه منفصل **قلت**
وقد ذكر القاضي المسألة في مختصر التقريب وقال ان من الاصوليين من نزله منزلة الاستثناء
المصرح به في كلام الله تعالى قال القاضي والذي نرتضيه انه صلى الله عليه وسلم ان استثنى من تلقاء
نفسه كلاما ولم يضفه الى كلام الله تعالى فلحوق ذلك بالمنفصل ولا نجعل كلامه صلى
الله عليه وسلم استثناء حقيقيا بل هو تخصيص سواء قدر متصلا او منفصلا والثاني
اعلم ان الاصوليين لم يذكروا التفرقة بين العام المخصوص والعام الذي اريد به الخصوص
وهو عزيز موهم والشافعي رضي الله عنه له اقوال في قوله تعالى واحل الله البيع منها
انه عام مخصوص ومنها انه عام اريد به الخصوص وقد كثر الكلام في ذلك وتشعب النظر
ولو الذي ايده الله في ذلك كلام نفيس ونحن نذكر جميع ما ذكره فانه مما ينبغي ان يغتبط
به الفطن قال احسن الله اليه كثر الكلام في العام المخصوص والعام الذي اريد
به الخصوص والفرق بينهما وفي ان العام المخصوص مجاز او لا وظن جماعة ان هذا الخلاف
في ان العام المخصوص مجاز او لا يجري في العام المراد به الخصوص والذي اراه في ذلك
وبالله العون والتوفيق اما العام الذي اريد به الخصوص فهو العام اذا اطلق واريد
به بعض ما تناوله فهو لفظ مستعمل في بعض مدلوله وبعض الشيء غيره فالذي يظهر
انه مجاز قطعا الا ان يقال ان العام دلالته على كل فرد من افراده دلالة مطابقة فقد
يقال حينئذ على هذا بانه حقيقة في كل فرد فما جاء خلاف فيه فانما جاء من هذه الجهة
وشرط الارادة في هذا النوع على ما ظهر لنا ان يكون مقارنة لاول اللفظ ولا يكتفي
بطريانها في اثنائه لان المقصود فيها نقل اللفظ عن معناه الى غيره واستعماله
في غير موضوعه وليست ارادة اخراج لبعض المدلول بل ارادة استعمال اللفظ
في شيء اخر غير موضوعه كما يراد باللفظ مجازه الخارج عنه لا فرق بينهما الا ان ذاك
خارج وهذا داخل لان البعض داخل في الكل ومن يجعل الدلالة على كل فرد دلالة مطابقة
لا يبعد ان يقول انه استعمال اللفظ في غير موضوعه بل يصير كاستعمال المشترك
في احد معنييه وهو استعمال حقيقي وارادة احد معنى المشترك عند مانع استعمال المشترك

في معنييه لا شك انها لا تخرجه عن موضوعه ولا تجعله مجازا بل هي مصححه لاستعماله
واما عند من يجوز استعماله في معنييه فهم مختلفون اذا استعمل في معنييه هل هو
مجاز ام لا فمن جعله مجازا فكذلك لان الاستعمال الحقيقي عنده هو استعماله في احد المعنيين
ومن جعله حقيقة كالعام كما هي طريقة السيف الامدي في النقل عن الشافعي رضي الله عنه
فيصير البحث فيه كالبحث في العام المراد به الخصوص وفيه نظر لانا نعلم ان المشترك وضعه
الواضع لكل من المعنيين وحده بخلاف العام ولكن اذا اذى مساق البحث على طريقة الامدي
الى ما قلناه ويتمسك الى اشتراط مقارنة الاراده وهذا النوع الاول اللفظ ما ذكره
الفقها في نية الاحرام وفي كنايات الطلاق واذا حققت هذا المعنى اضبطه واما العام
المخصوص فهو العام اذا اريد به معناه مخرجا منه بعض افراده فالاراده فيه اراده
للاخراج لا اراده للاستعمال فهي تشبه الاستثنا ولا تشترط مقارنتها لاول اللفظ
ولا يجوز تاخيرها عن اخره بل يشترط ان لم يوجد في اوله ان يكون في اثنائه ويتمسك
في هذا ما قاله الفقها في مشيئة الطلاق فانه يشترط اقتران النيه ببعض اللفظ قبل
فراغه فالمخصص اخراج كما ان الاستثنا اخراج ولهذا نقول المخصصات المتصله
اربعة الاستثنا والغايه والشرط والصفه والمخصص في الحقيقه هو الاراده المخرجه
وهذه الاراده ليست اراده استعمال اللفظ في غير موضوعه ولذلك لم يقطع بكونه
مجازا بل حصل التردد ومنشا التردد ان اراده اخراج بعض المدلول هل يصير اللفظ
مرادا به الباقي اولا والحق لا وهو يشبه الخلاف في الاستثنا وهذا يقوي ان العام المخصوص
حقيقه لكن الاكثرون على انه مجاز ووجهه ان يحصل اللفظ موضوعا استعمل في معناه
بتمامه غير مخرج منه شي فمتى استعمله مخرجا منه شي كان مجازا لاستعماله على غير
الوجه الذي وضعه الواضع عند الاطلاق وهذا انما يحتمل المجاز وهو ما كان ظاهرا
كالعام اما ما كان نصا كالعدد فلا مجاز فيه وليس الا الاخراج المحض ويظهر اثر
هذا في ان المخصص المنفصل ياتي في العام ولا ياتي في العدد والاستثنا في العام كاشف
عن الاراده المخصصه والاستثنا في العدد هو المخرج بنفسه لا بدلالته على اراده
متقدمه ولهذا لو اراد فقط ولم يوجد لفظ الاستثنا لم يصح في العدد ويصح في العام
ولو قال انتن طوالق ثلاثا ونوى تعليقه الا واحده وماتت قبل نطقه فقوله الا واحده
لم يقع الثلاث نعم يشترط نية الاستثنا قبل فراغ اللفظ لاجل الربط فالنيه فيه شرط في الاعتبار
الاستثنا بعده وليست مؤثره والنيه في المخصص مؤثره في الاخراج وحدها ودل
عليها

عليها تاره بمخصص منفصل وتاره بمتصل والنيه في العام المراد به الخصوص موثره
في نقل اللفظ عن معناه الى غيره ومن هنا نعرف ان عد ابن الحاجب البدل في
المخصصات ليس بجيد لان الاول في قولنا اكلت الرغيف ثلثه يشبه العام المراد
به الخصوص لا العام المخصوص فانظر هذه المعاني وتفهمها ثم تذكر ما قدمته في العام
المراد به الخصوص تعرف الفرق بينهما وحكمها هذا ما ذكره والذي احسن الله اليه
وهو في غاية النفاسه والذي تحصلت عليه ان العام انواع احدها العام الذي اريد به
العام حقيقه والثاني العام الذي اريد به غالب الافراد وترك الاكثر فيه منزلة الكل
فهو مراد به العموم ايضا والثالث ما لم ينزل الاكثر فيه منزلة الكل ولكن الكثره فيه
موجوده والرابع ما المراد به القليل كقوله الذين قال لهم الناس وهذا احد به من
كلام الشافعي رضي الله عنه في الرساله فانه قال باب ما نزل من الكتاب عاما يراد به
العام ويدخله الخصوص وقوله يراد به العام اي الكثره الغالبه فلا منافاه فقوله
ويدخله الخصوص ومثاله القريه الظالم اهلها وقد ذكره الشافعي في اثنا الباب فكانه جعلهم
كل اهل القريه وقال الشافعي في اول الباب قال الله جل ثناوه والله خالق كل شي فاعبدوه
وهو على كل شي وكيل وقال خلق السموات والارض وقال وما من دابة الا على الله رزقها
فهذا عام لا خاص فيه انتهى وهو كما صرح الشافعي وانما ذكره توطيه لما بعده وليس مما
بوب له الا وكونه اريد به العموم فالمراد به العموم قسمان احدهما حقيقه لا خصوص فيه
وهو خالق كل شي والثاني مجاز فيه خصوص وما ذكره الشافعي بعد مثل القريه الظالم اهلها
ولم يلتفت الشافعي الى ما يقوله الاصوليون من ان خالق كل شي مخصوص بالعقل وكانه
لان العقل لما دل على المراد به جعله هو المقصود به في كلام العرب لانها انما تضع لما يعقل
ثم قال الشافعي وقال الله والمستضعفين من الرجال والنسا والولدان الايه قال الشافعي
وهكذا قول الله عز وجل حتى اذا اتيا اهل قرية استطعما اهلها فابوا ان يضيفوهما
ففي هذه الايه دلاله على انه لم يستطعما كل اهل قريه فهي في معناها وفيها وفي القريه
الظالم اهلها خصوص لان كل اهل القريه لم يكن ظالما قد كان فيهم المسلم ولكنهم كانوا فيها
مكثورين فكانوا فيها اقل انتهى فهذا عام اريد به العام ودخله الخصوص وليس المعنى هنا
ان اراده العام جميع الافراد بل الكثره المنزله منزلة الكل وظهر انه مجاز وليس من مجاز استعمال
لفظ الكل في البعض لان ذلك لا تفترق الحال فيه بين بعض وبعض وهذا في بعض ليس غالب

على الثاني فهو اقوى لانه احتمع فيه مجاز البعض ومجاز المسابهة اذ الاكثر يشبه الكل في الكثرة
وهو مع ذلك قد دخله التخصيص فمن جعل العام المخصوص مجازا يكون قد اجتمع فيه نوع
اخر من المجاز ايضا وهذا غريب ينبغي ان يتفطن له ومن لم يجعل العام المخصوص مجازا
يقتصر على المجاز من جهة الاولى وهذا من نفايس البحث وبه يظهر ان العام المراد به العموم
قسمان احدهما الحقيقي كقوله والله بكل شي عليم والله خالق كل شي على ما قاله الشافعي
والثاني المجازي كقوله استطعما اهلها والظالم اهلها وهذا القسم لا يكون في الامر
والنهي وانما يكون في الخبر لان الامر والنهي لا يجوز فيهما الا يقصد بيان حكم التكليف
والعام المخصوص قسمان احدهما ما يراد به العموم كما تقدم وفيه مجاز كما بيناه والثاني
ما ليس كذلك كقوله ولابويه لكل واحد منهما السدس وتخصيصه بالقاتل والكافر
فهذا عام مخصوص وقد اطلق الشافعي عليه بعد ذلك انه عام مراد به الخصوص كما
سنذكره ان شاء الله وقد عرفت ان الجمهور على انه مجاز وقد قررنا الذي انه حقيقة كما
سبق والشافعي لم يتعرض للفرق بين العام المخصوص والعام المراد به الخصوص
وانما ذكرناه فيكون العام المخصوص انواعا احدها ما نزل الاكثر فيه منزلة الجميع فهو
مراد به العموم والثاني ما ليس كذلك ولكن الكثرة فيه موجودة وهو مراد به الخصوص
ومخصوص كقوله ولابويه لكل واحد منهما السدس والثالث المراد به القليل كقوله
الذين قال لهم الناس فهذا مراد به الخصوص ومخصوص والفرق بينه وبين الثاني ان
هذا نقول فيه انه مجاز والثاني محتمل لان يكون حقيقة وان يكون مجازا وهو محل خلاف
الاصوليين السابق في ان العام المخصوص هل هو حقيقة او مجاز واعلم ان في كلام الشافعي
في الرسالة ايضا ما يمكن ان يتمسك به منه على ان كل عام مخصوص مراد به الخصوص
وذلك لانه قال باب ما نزل ما دلت السنة على انه يراد به الخاص قال الشافعي قال
الله جل ثناؤه ولابويه لكل واحد منهما السدس الى قوله فان كان له اخوة فلامه السدس
وقال ولكم نصف ما ترك ازواجكم الى قوله ولهن الثمن مما تركتم فابان ان للوالدين
والازواج ما سمي في الحالات وكان عام المخرج فدلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه انما اريد به الوالدين والمولودين والزوجين واحدا ولا يكون الوارث منهما قاتلا
ولا مملوكا انتهى فيمكن التمسك بهذا على ما ذكرنا لان السنة انما دلت على عدم توريث
الكافر والقاتل وهو تخصيص مقتض لان يكون هذا العام مخصوصا وقد قال الشافعي
ان

ان السنة دلت انما اريد به الخصوص فدل على ان كل عام مخصوص مراد به الخصوص
اذ لو كان المراد عمر منزل منزلة الكل الذي تقدم اطلاق الشافعي عليه انه اريد به العموم
وبهذا يتبين ان البحث الذي قررته والذي اخبر الله اليه في ان العام المخصوص حقيقة لانه الذي
قصد عمومه مخرجا منه بعض الافراد كالاستثناء ليس كذلك وان للبحث فيه مجال فانه
نوع يصح ارادته وقد وقف والذي ايده الله على ما اوردته من كلام الشافعي وقال ان لم
يصح ذلك البحث الذي قررناه فالامر كما قال الشافعي وان صح احتمل في التخصيص بالقاتل والكافر
ان يكون عاما مخصوصا وان يكون مراد به الخصوص في لا يمكن الوصول الى العلم بحقيقته
اذ لا يعلمه الا الله والمتكلم به وقد اطلنا الكلام في هذه المسلة وانا من عادتي في هذا
الشرح الاطناب فيما لا يوجد في غيره ولا يتلقى الا منه من بحث مخترع او نقل غريب
او غير ذلك والاختصار في المشهور في الكتب اذ لا فايدة في التطويل فيما سمعناه من
سادتنا وكبرائنا الى جمعه وهل ذلك الا مجرد جمع من كتب متفرقة لا يصدق اسم
المصنف على فاعله قال الخامسة المخصص بمعين حجة ومنعها عيسى
بن ابان وابو ثور وفصل الكرخي بين ان يكون هذه المسلة مفرعة على قول من
يقول العام المخصوص مجاز فان من قال غير ذلك احتج به هنا لا محالة وحاصل هذه
المسلة ان العام ان خص بمبهم كما لو قيل اقتلوا المشركين الا بعضهم فلا يحتج به على شي من
الافراد اذ ما من فرد الا ويجوز ان يكون هو المخرج وهذا قد ادعى جماعة فيه الاتفاق وهي
دعوى غير مسموعة فقد صرح ابن برهان في الوجيز بان محل الخلاف فيما اذا خص بمبهم
فان عبارته العام اذا دخله التخصيص لم يصر مجملا وقال عيسى بن ابان ان كان التخصيص بدليل
مجهول صار مجملا انتهى وهو مصرح بخلاف الدعوى مع زيادة ان المختار عنده خلافها
وهو قضية ايراد المحصول والقاضي في مختصر التقريب ذكر الخلاف في العموم اذا خص
هل يصير مجملا ولم يقيد بمبهم ولا معين ونقل مذهب ابن ابان عن كثير من الفقهاء من اصحاب
الشافعي ومالك وابي حنيفة وطايفة من المتكلمين منهم الجبائي وابنه انتهى ووجه هذه
الطريقة التي ذكرها ابن برهان كما ذكرنا اذا نظرنا الى فرد من الافراد وشككنا
فيه هل هو من المخرج والاصل عدمه فيبقى على الاصل ويعمل به الى ان لا يبقى فرد لكن
الهندي رد هذا البحث بان المسلة مفروضة في الاحتجاج بالعام المخصوص فيما عدا
المخصوص وهذا البحث يقتضي صحة الاحتجاج في الجمع المخصص وغيره ولا قايل به انتهى

ويتجه عندي ان يقال يحتج به الى ان يبقى فرد واحد فلا يحتج به هذا اذا خص بمبهم اما اذا
خص بمعين وهي مسئلة الكتاب كما لو قيل اقتلوا المشركين الا المستامن او اهل الذمة ففيه
مذاهب اصحها عند الامام واتباعه منهم المصنف انه حجة في الباقي مطلقا وهو قول معظم
الفقهاء واختاره الامدي وابن الحاجب والثاني انه ليس بحجة وهو قول عيسى بن ابان وابي
ثور وهو مراد المصنف بقوله ومنعهما اي ومنع حجيته والثالث وبه قال الكرخي والبلخي
ان خص بمتصل كالشرط والاستثناء والصفة فهو حجة وان خص بمنفصل فلا وهذا
التفصيل يعلم من المسئلة السابقة فلذلك اهمل المصنف تبيينه واقتصر على حكاية هذه
الثلاثة والرابع ان التخصيص ان كان قد منع من تعلق الحكم بالاسم العام واوجب تعلقه بشرط
لا ينبي عنه الظاهر لم يجز التعلق به كما في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
لان قيام الدلالة على اعتبار النصاب والحرز وكون المسروق لا شبهة فيه للسارق يمنع من
تعلق الحكم وهو القطع بعموم اسم السارق وموجب لتعلقه بشرط لا ينبي عنه ظاهر اللفظ
وان كان التخصيص لا يمنع من تعلق الحكم جاز التعلق به كما في قوله تعالى اقتلوا المشركين
لان قيام الدلالة على المنع من قتل اهل الذمة لا يمنع من تعلق الحكم وهو القتل باسم المشركين
وهو قول ابي عبد الله البصري والخامس ان العام المخصوص ان كان بحيث لو
تركنا وظاهره من غير بيان التخصيص لكنا نمتثل ما اريد منا ونضم اليه شيئا
اخر لم يرد منا كقوله تعالى اقتلوا المشركين فانا لو خلينا وظاهره لكنا نقتل كل من
صدق عليه الاسم من الحربي والذمي والمستامن فكنا قد امتثلنا في ذلك ما اريد منا
وما لم يرد جاز التمسك به وان كان العام بحيث لو تركنا وظاهره من غير بيان التخصيص
لم يمكنا ان نمتثل ما اريد منا لم يجز التمسك به وهو كقوله تعالى اقيموا الصلاة لانه لو
لم يبين مراده لم يمكنا فعل ما اراده من الصلاة الشرعية اصلا بخلاف اية السرقة فانا
لو خلينا وظاهرها لكنا قطعنا كل سارق وفي ذلك امتثال ما اريد التمسك به في اقل الجمع
ولا يجوز فيما زاد عليه قال الهندي وهذا يشبه ان يكون قول من لا يجوز التخصيص الى اقل من
اقل الجمع

قلت واذا تقرر ان الخلاف جار في العام المخصوص مطلقا سواء كان
مبهما او معينا جاء مذهب سابع وهو التفصيل بين المعين والمبهم كما اورده الامام

قال لنا ان دلالته على فرد لا يتوقف على دلالته على الاخر لاستحالة
الدور فلا يلزم من زوالها زوالها ش استدل على ما اختاره بان دلالة العام

منا ولم يرد وهو قول القاضي عبد الجبار [illegible]

على

على فرد من افراده لا تتوقف على دلالته على الاخر لان دلالته مثلا على الباقي لو توقف
على البعض المخرج فان لم تتوقف دلالته على المخرج على الباقي لو توقف على البعض المخرج
كان ذلك تحكما اذ دلالة العام على كل افراده متساوية وان توقف عليه لزم الدور
لتوقف كل منهما على الاخر والدور مستحيل فدلالته على فرد لا تتوقف على الافراد ولا لتوقف عليه
غيره من الافراد واذن لا يلزم من زوال الدلالة عن بعض الافراد زوالها عن البعض الاخر
فلا يكون حجة وهذا الدليل ضعيف من وجهين احدهما ان هذا دور معية لا سبق فلا استحالة
فيه ويظهر هذا بمعرفة دور السبق والمعية فنقول توقف كل واحد من الشيئين على الاخر
ان كان توقف قبلية وبعدية فهو الدور السبقي الذي يستحيل وقوعه ومثاله اذا قال
زيد لا اخرج من الدار حتى يخرج عمرو قبلي وقال عمرو لا اخرج منها حتى يخرج زيد قبلي وان لم يكن
سبقيا كما اذا قال كل منهما لا ادخل حتى يدخل الاخر فلا استحالة فيه لجواز دخولهما
معا وهذا هو المعني وهو الموجود في دلالة العام والثاني ان دلالة العام على كل فرد مشروطة
باستعماله في الموضوع وهو الاستغراق فما دام يستعمل فيه جاز في كل واحد ان يكون
مرادا وان لا يكون فلا يكون حجة في شيء منه والاولى التمسك بما درج عليه السالفون
من الصحابة والتابعين فانهم استدلوا باكثر العمومات المخصوصة من غير نكير بل لو صح
ما ذكروه لانسد باب التمسك باللفظ العام اذ ما من عام في حكم شرعي الا وهو مخصوص

قال السادسة يستدل بالعام ما لم يظهر مخصص وابن سريج اوجب طلبه اولا ش هل يجوز ان يستدل بالعام قبل البحث عن المخصص
وعلى ما قالوه يمتنع الاستدلال به
فيه مذهبان احدهما الجواز وهو قول الصيرفي واليه مال الامام والثاني المنع وهو قول ابي
العباس بن سريج واعلم ان نقل الخلاف في هذه المسئلة على هذا الوجه هو ايراد الامام وجمهور
اتباعه وادعى جمع من المتاخرين ان ذلك غير معروف بل باطل محتجين بان الغزالي رحمه الله
ومن بعده كالامدي وغيره اه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا ثم اختلفوا
فمن قائل يبحث الى ان يغلب على الظن عدم المخصص ومن قائل لا يكفي الظن ولا يشترط
القطع بل لا بد من اعتقاد جازم تسكن النفس اليه ومن قائل لا بد من القطع وعليه
القاضي قال ويحصل ذلك بتكرير النظر والبحث واشتهار كلام الائمة قالوا وليس خلاف
الصيرفي الا في اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به واذا ظهر مخصص تغير الاعتقاد
هكذا نقله عنه امام الحرمين ثم الامدي وغيره واشتهرت هذه المقالة حتى لو تعب الانسان
ما بعد المكان من غلطات الامام وانا اقول قد سبق الامام بهذا النقل الثقة الثبت الشيخ

ابو اسحق الشيرازي فقال في شرح اللمع ما نصه اذا ورد هذه الالفاظ الموضوعة للعموم
هل يجب اعتقاد عمومها عند سماعها والمبادرة الى العمل بمقتضاها او يتوقف فيها
وقد اختلف اصحابنا فقال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومها في الحال عند سماعها والعمل
بموجبها انتهى وكذلك الاستاذ ابو اسحق في اصوله الذي انتخبه والدي ايده الله ولفظه قيل
يلزم وقيل لا يلزم ويعرض على الاصول المهذبة لجواز ان يكون فيها ما يخصصه وافاد
الاستاذ في هذه المسئلة فايدة جليلة وهي ان الخلاف ليس الا فيما اذا ورد الخطاب العام
بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم اما اذا ورد في عهده وجبت المبادرة الى الفعل على
عمومه لان اصول الشريعة لم تكن تقررت وقد بان لك بعد من النقلين ان ما نقله الامام
غير مستنكر وهو اولى واوجه من القول بايجاب اعتقاد العموم على جزم ثم حين ظهور
المخصص يتغير الاعتقاد فانه مذهب في غاية السقوط لا وجه له ولا حاصل تحته
وقال امام الحرمين انه عنده غير معدود من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء قال
وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد انتهى وهذا الخلاف القول بالعمل بالعام
ابتدا فانه ذو وجه ظاهر وجيه **قال** لنا لو وجب لوجب
طلب المجاز للتحرز عن الخطاء واللازم منتف قال عارض ولا لة احتمال المخصص قلنا
الاصل يدفعه ش هذا دليل على ما اختاره من وجوب العمل بالعام ابتدا وتقريره لو وجب
طلب المخصص والبحث عنه قبل التمسك بالعمل بالعام لوجب طلب المجاز عند استعمال
اللفظ في حقيقته واللازم منتف فالملزوم مثله اما وجه الملازمة فلان الطلب في
الصورة الاولى انما هو للاحتراز عن المفسدة واحتمال ضرر الخطا وهذا المعنى موجود
في الحقيقة واما انتفا اللازم فظاهر اذ لم تزل العلما خلفا عن سلف على ممر الدهور
وتعاقب الازمنة يحملون اللفظ على حقيقته من غير بحث عن المجاز ومنهم من ادعى الاجماع
على انه لا يجب طلب المجاز ولكن فيه نظر وقد نقل الصفي الهندي والقرافي بن سريج الى وجوبه وصرح
بان المسلكين على السوا وعلى تقدير صحة الاجماع فالفرق واضح وذلك لان احتمال وجود المخصص
اقوى اذ ما من عام الا وقد تطرق اليه التخصيص كما قاله امام الحرمين قال والدي فسح الله في
مدته ويوضح هذا التفريق ان في العام دلالتين احدهما على اصل المعنى وهي نص والاخرى على استغراق
الافراد وهي ظاهر واحتمال المجاز حاصل في الاولى وفي كل حقيقة يدل اللفظ فيها على معنى
مفرد والدلالة الافرادية علمية قطعية ولذلك لم نطلب المجاز واحتمال التخصيص انما هو
في الثانية قال ومن تامل هذا الكلام علم ان ايراد الحقيقة على العام ساقط لان في العام حقيقة
ومجاز

ومجازا وكل منهما غيره لا يتوقف فيهما وفيه تخصيص ينفرد به لا يوجد مثله في الحقيقة قال
وهذا نفيس جدا **قلت** ونظيره على العكس قولنا لا رجل بالفتح نص في الاستغراق
وان كان يحتمل المجاز لارادة لا عالم رجل ولا رجل بالرفع ظاهر في الاستغراق لا نص فهذا نظير
العام الاول نظير الحقيقة وانما قلنا على العكس لان نصية الاستغراق في الاول لا في الثاني فلا
رجل بالفتح عمومه نص مقطوع به وحقيقته ظاهره عكس العام ولا رجل بالرفع عمومه
ظاهر وحقيقته محتملة للمجاز لغيرها من الحقايق والله الموفق قوله قال عارض
اي احتج بن سريج على مذهبه بان العام وان دل على ثبوت الحكم في جميع الافراد فاحتمال
المخصص يعارضه لان العام قبل طلب المخصص يحتمل التخصيص ويحتمل عدمه احتمالا على السوا
واجاب بان الاصل عدم المخصص والاحتمال بمجرده لا يصلح معارضا لهذا الاصل فيكون
مرجوحا **فايدة** اذا اقتضى اللفظ العام عملا موقتا وضاق الوقت عن طلب
الخصوص فهل يعمل بالعموم او يتوقف فيه اختلف اصحابنا في ذلك كما حكاه بن الصباغ في كتابه عدة
العالم في اخر مسئلة اسماع الله المكلف اللفظ العام دون مخصصه وللخلاف نظاير في المذهب
منها هل للمجتهد التقليد عند ضيق الوقت ليعمل به ام لا وفيه وجهان الاول منهما
وهو الجواز قول بن سريج قال ولا يجوز له ان يفتي قال الرافعي وقياسه ان لا يجوز القضا
واولى ومنهم من طرد قول بن سريج في القضا قال الرافعي ومن قال به فقياسه طرده
في الفتوى ومنها لا يجوز للقادر على الاجتهاد في القبلة ان يقلد غيره فان ضاق
عليه الوقت وظن ان وقت الصلاة ينتهي قبل اجتهاده فهل يقلد ويصلي في الوقت
او يتمادى في نظره الى تمام الاجتهاد فيه وجهان ومنها اذا استيقظ قبيل
الوقت وكان بحيث لو اشتغل بالوضو لخرج الوقت فهل يباح له التيمم او يتوضا
ويصلي خارج الوقت فيه وجهان **قال الفصل الثالث**
في المخصص وهو متصل ومنفصل والمتصل اربعة الاول الاستثنا وهو الاخراج
بالا غير الصفة ونحوها والمنقطع مجاز ش المخصص في الحقيقة هو ارادة المتكلم كما
سبق ويطلق على الدال على الارادة مجازا وهو المراد هنا ثم هو اما متصل او منفصل
لانه اما ان يستقل بنفسه فالمنفصل او لا بل يتعلق معناه باللفظ الذي قبله فالمتصل وتنحصر
عند المصنف تبعا للاكثر الى اربعة الاستثنا والشرط والصفة والغاية وزاد بن الحاجب خامسا
وهو بدل البعض من الكل مثل قولك اكرم الناس عالمهم ومنه قوله تعالى ثم عموا وصموا
كثير منهم الاول الاستثنا وعرفه بما ذكر فقوله اخراج جنس يدرج تحته كل المخصصات

وقوله بالا خرج به ما عدا الاستثنا قوله ونحوها يعني مثل خلا وعدا وحاشا
وسوى ثم انه شرط في الا ان لا تكون غير صفة بمعنى غير كما في قوله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا اي غير الله فانها ليست للاستثنا ومثله جاني رجال الا زيدا
فانه ليس باستثنا ايضا اذ لا يمكن ان يكون متصلا لان شرط المتصل ان يكون لولا الاستثنا
لوجب دخوله وليس كذلك هنا لان بتقدير عدم الاستثنا لا يجب دخول زيد في رجال
لانه لا يعم كما سبق ولا ان يكون منفصلا لان شرط المنفصل ان يكون المستثنى داخلا
وهنا يجوز ان يكون داخلا وقد اورد على هذا التعريف انه غير جامع لخروج الاستثنا
المنقطع عنه وذلك لان المستثنى في الاستثنا المنقطع مثل قام القوم الا حمارا غير داخل
في المستثنى منه ومنه قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس قال القاضي في
مختصر التقريب والاصح انه ليس من الملائكة وكذلك قوله تعالى وما كان لمومن ان يقتل
مومنا الا خطا وما لهم به من علم الا اتباع الظن واجيب بان اطلاق الاستثنا
على المنقطع مجاز والحد للاستثنا الحقيقي والى الاعتراض وجوابه اشار بقوله والمنقطع
مجاز على ان منهم من يقول المنقطع حقيقة واورد على التعريف ايضا بان لفظة الا اخذت
في العطه وهي من ادوات الاستثنا فيكون تعريفا للشي بنفسه وبانه اتى في التعريف بالواو
في قوله ونحوها وهو غير سديد والصواب الاتيان باو **قال**

وفيه مسايل الاولى شرطه الاتصال عادة باجماع الادبا وعن ابن عباس رضي
الله عنه خلافه قياسا على التخصيص بغيره والجواب النقض بالصفة والغاية ثم
يشترط في الاستثنا شيان احدهما ان يكون متصلا بالمستثنى منه عادة واحترز
بقوله عادة عما اذا طال الكلام فان ذلك لا يمنع صحة الاستثنا كما قاله الامام
وكذلك قطع الكلام بالتنفس والسعال لا يمنع الاتصال والدليل على ما قلناه
من اشتراط الاتصال اجماع اهل اللغة وهم الادبا على ذلك وهذا الدليل ليس
بجيد فان ابن عباس من اخبر الناس بلغة العرب فلا يتجه هذا ان صح المنقول
عنه ويمكن على بعد ان يجعل قوله باجماع الادبا متعلقا بقوله عادة
اي لا يضر ما لا يمنع الاتصال في العادة كالسعال والتنفس باجماعهم ونقل عن
ابن عباس رضي الله عنه انه جوز الاستثنا المنفصل ولم يصح عنه واختلف النقلة
عنه فنقل عنه انه يجوز الاستثنا الى شهر ونقل الشيخ ابو اسحق عنه الجواز الى
سنة

سنة ونقل الجواز ابدا فهذه ثلاث روايات فلما لم يصح النقل عنه عبر المصنف بقوله
ونقل ولما لم يعرف اقيده ام اطلقه وعلى تقدير التقييد بما ذا هو عبر المصنف
بقوله خلافه وقال القاضي في مختصر التقريب ثم من بعده لعل مراده ان صح النقل ما اذا نوى
الاستثنا متصلا بالكلام ثم اظهر نيته بعده فانه يدين واحتج للمنقول عن ابن عباس بالقياس
على التخصيص بغير الاستثنا لجامع ان كلا منهما مخصص واجيب بالنقض بالصفة
والغاية وكذا الشرط فان هذا يقتضي جواز انفصالها وهو باطل اتفاقا وقد نقل الشيخ
ابو اسحق عن الحسن وعطا انهما جوزا الاستثنا ما دام في المجلس وقال قوم بصحة
الاستثنا المنفصل في كتاب الله دون غيره **فوايد** احدها ذكر ابن النجار في تاريخ
بغداد في اساحوق الشيخ المجمه ان ابا اسحق الشيرازي اراد الخروج مرة من بغداد فاجتاز
في بعض الطرق واذا رجل على راسه سلة فيها بقل وهو يحصل على ثيابه وهو يقول
لاخر معه مذهب ابن عباس في الاستثنا غير صحيح اذ لو كان صحيحا لما قال الله تعالى لايوب
عليه السلام وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث بل كان يقول له استثن ولا هذا
حاجة الى التحيل في البر قال فقال ابو اسحق بلدة فيها رجل يحمل البقل وهو
يرد على ابن عباس لا يستحق ان يخرج منها الثانية قال القرافي المنقول عن ابن عباس
انما هو في التعليق على مشية الله خاصة كمن حلف وقال ان شا الله وليس هو في
الاخراج بالا واخواتها قال ونقل العلما ان مدركه في ذلك قوله تعالى ولا
تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله واذكر ربك اذا نسيت قالوا المعنى
اذا نسيت قول ان شا الله فقل بعد ذلك ولم يخصص وقتا الثالثة قوله تعالى
ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله التقدير ولا تقولن لشي قولا جازما
الا ان تعلم مشية الله وهي لا تعلم فلا تقل هذا القول الجازم فالنهي حالة عدم العلم
انما هو عن جزم القول باني فاعل ذلك غدا ولا يلزم منه ان لا تقول ذلك غير
جازم به بل معلقه على مشية الله ثم قال لا تفعل غدا ان شا الله غير ات بالمنهي عنه
فافهم هذا فهو حسن فان قلت من قال اني فاعل مع قوله ان شا الله هو قايل اني
فاعل فيكون اتيا بالمنهي عنه وان اتى بلفظ ان شا الله قلت لا نسلم
ان من قال ذلك مع قول ان شا الله يكون اتيا بالمنهي وذلك لان الكلام المركب

من احد الا يصدق انه ذلك الكلام الا بجميع اجزائه وكذا من اقر لرجل بخمسة وعشرين لا
يصدق انه اقر بخمسة لان الضمير العائد على الخمسة غير العائد على الخمسة والعشرين قال
وعدم الاستغراق ؛ الشرط الثاني عدم الاستغراق فان المستغرق مثل عشرة الا
عشرة باطل اتفاقا كما نقله الائمة لكن نقل القرافي نقل بن طلحة في مختصره المعروف بالمدخل
فيما اذا قال لامرأته انت طالق ثلثا الا ثلثا قولين احدهما انه استثنا ويتبعه وهذا غريب
قال وشرط الحنابلة انه لا يزيد على النصف والقاضي ان ينقص منه لنا
لو قيل له على عشرة الا تسعة لزم واحد اجماعا وعلى القاضي استثنا الغاوين من المخلصين
وبالعكس قال الاقل ينسى فيستدرك ونوقض بما ذكرنا ؛ ذهب الاكثرون الى صحة
استثنا الاكثر حتى لو قال له على عشرة الا تسعة لم يلزمه سوى درهم واحد وقالت
الحنابلة يشترط ان لا يزيد على النصف وقال القاضي يشترط ان ينقص عنه هذا هو المنقول
في الكتاب ونقل الشيخ ابو اسحق الشيرازي والامدي عن الحنابلة امتناع المساوي ايضا كالمنقول
عن القاضي ولم يختلف النقله فيما اسندوه الى القاضي من امتناع المساوي والذي في مختصر
التقريب هنا على تجويز استثنا الاكثر دهرا والذي صح عندنا انه منع ذلك ولم يتعرض
لاشتراط الاقلية وقال قوم ان كان العدد صريحا لم يجز استثنا الاكثر مثل عشرة الا تسعة
والا جاز مثل خذ هذه الدراهم الا ما في الكيس الفلاني وكان ما في الكيس اكثر من الباقي وقال
اخرون يمتنع استثنا اكثر الجملة منها اذا كان المستثنى جملة نحو جاء اخوتك العشرة
الا سبعة ويجوز استثناؤهم تفصيلا وتعديدا نحو الا زيدا منهم وبكرا وخالدا الى ان
ياتي السبعة حكاه الاستاذ ابو محمد الحسن بن عيسى العارض المعتزلي في كتابه النكت في
اصول الفقه عن بعض شيوخ النحو من اهل عصره واعلم ان الكلام في الاستثنا من العدد
مبني على صحته وللنحاة فيه مذاهب احدها انه لا يجوز وصححه بن عصفور والثاني وهو
المشهور الجواز والثالث ان كان المستثنى عقدا من العقود لم يجز نحو عشرين الا عشرة
وان لم يكن عقدا جاز نحو مائة الا ثلاثة واستدل المصنف على المختار بوجهين احدهما
وهو احتجاج على الفريقين اعني من اشترط ان لا يزيد على النصف ومن اشترط ان ينقص
عنه ان الفقها اجمعوا على ان من قال لفلان علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد فقط
ولولا صحة هذا الاستثنا لما كان كذلك ونقل الاجماع مردود فقد حكي خلاف احمد بن حنبل
وبعض المالكية والثاني وهو مختص بمن اشترط الاقل على ان القاضي اورده في مختصر
التقريب ولم يذكر اشتراط الاقلية وانما اورده من جهة الراد على من اشترط
ان

١٧٠

على من اشترط ان لا يكون اكثر وقال هذا امثل ما يستدلون به مع ان القول فيه مجال ولم يذكر
عنه جوابا والشيخ ابو اسحق قال انه دليل قاطع لا جواب للخصم عنه وتقريره ان الله تعالى
استثنى الغاوين من المخلصين في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
وبالعكس اي استثنى جل وعز المخلصين من الغاوين فلو كان المستثنى اقل من المستثنى منه
لزم ان تكون كل واحد من الغاوين والمخلصين اقل من الاخر وهو محال واحتج القائل باشتراط
الاقل وهو القاضي على ما ذكره في الكتاب بان الاستثنا خلاف الاصل لكونه بمنزلة الانكار
بعد الاقرار وخالفنا هذا الاصل في الاقل لكونه قليل الخطور بالبال فربما نسيه المقر
فيستدركه في الاستثنا وهذا بخلاف الاكثر فلذلك جوزنا في الاقل دون الاكثر واجاب
بانه منقوض بما ذكرناه وهذا يحتمل وجهين احدهما انه منقوض بما ذكرناه من الاجماع
فيما اذا قال له علي عشرة الا تسعة وقد ذكرنا انه غير ثابت والثاني انه منقوض بما
ذكرناه من استثنا الغاوين من المخلصين وبالعكس فان النسيان محال في جانب
الباري تعالى وهذا الدليل قد اجيب عنه بانا لا نسلم ان الا في قوله الا من اتبعك من
الغاوين للاستثنا بل هي بمعنى لكن سلمنا انه استثنا لكنا انما نمنع من استثنا الاكثر
اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحا به مثل عشرة الا تسعة اما اذا لم يكن
مصرحا به مثل خذ ما في هذا الكيس من الدراهم سوى الزيوف فانه يصح وان كانت الزيوف
اكثر سلمنا ولكنا نقول المستثنى في الاية اقل اما قوله الا عبادك منهم المخلصين فيشمل
كل العباد المخلصين من بني ادم لقوله منهم اشارة لبني ادم ومعلوم ان المخلصين من بني ادم
اقل واما قوله الا من اتبعك من الغاوين فالمستثنى اقل ايضا لان قوله عبادي يشمل الملائكة
لكونه اسم جنس اضيف ومعلوم ان كل الغاوين اقل من الملائكة وحدهم فكيف اذا اضيف
اليهم صالحو بني ادم فحرر انه استثنى الغاوين من كل عباده وهم اقل من مخلصيهم لدخول
الملائكة في المخلصين ومعلوم انهم اكثر من غيرهم قال عليه السلام اطت السما وحق
لها ان تئط ما فيها موضع شبر الا وفيه ملك يسبح الله ولقائل ان يقول الجواب عن الاول
ان جعل الا بمعنى لكن فيه خروج عن حقيقتها بلا دليل وعن الثاني ان الدعوى عامة فيما
اذا كان المستثنى والمستثنى منه مصرحا به وفيما اذا لم يكن وعن الثالث بانه تعالى قال
في سورة الحجر حكاية عن ابليس قال رب بما اغويتني لازينن لهم في الارض ولاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين فاستثنى الاقل لانه استثنى المخلصين من بني ادم وهم اقل ثم قال

قال هذا صراط علي مستقيم ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
والمراد بعباده المعهودين الذين تقدم ذكرهم وفيهم وقع الكلام وهم المخلصون من بني
ادم وليس المراد العموم حتى يدخل الملائكة لان العهد مقدم على العموم والاية وقعت في
الحجر مبينة والقصة واحدة والله اعلم ومنهم من استدل مع التمسك بقوله الا من اتبعك
من الغاوين بقوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ولم يتعرض للاية الاخرى وفيه نظر
فان قوله وما اكثر الناس انما يدل على الاكثر من الذين بعث اليهم النبي صلى الله عليه وسلم والالف
واللام في الناس للعهد ولا يلزم من كون الغاوين اكثر في هذه الطايفة ان يكونوا اكثر بالنسبة الى
كل الطوايف من لدن ادم عليه السلام الى يوم القيامة والله اعلم **قال**
الثانية الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس خلافا لابي حنيفة لنا لو لم يكن كذلك لم يكف لا إله
الا الله احتج بقوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور قلنا للمبالغة ش الاستثناء من الاثبات
نفي عند القوم الا زيد الى العام عن زيد بالاتفاق وزعم بعضهم ان الخلاف جار فيه ايضا
قال الهندي وهو الحق وبه صرح بعضهم واما الاستثناء من النفي هل هو اثبات فقال اصحابنا
نعم وخالف الحنفية فقالوا لا يدل الا على الحكم على المستثنى منه والمستثنى مسكوت عنه واحتج
اصحابنا بانه لو لم يكن اثباتا لم يكف قول القائل لا اله الا الله في توحيد لان اللفظ
حينئذ ليس الا لنفي الالهية عما عدا الله وهو ساكت عن اثباتها لله فيفوت احد
شرطي التوحيد فلا يكفي ذلك ولا قايل بهذا الكفر والنبي صلى الله عليه وسلم يقول امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله واحتج ابو حنيفة بقوله عليه السلام لا صلاة
الا بطهور فان تقديره لا صحة للصلاة الا بطهور فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا
لكان يجب وجد الطهور وجدت صحة الصلاة وليس كذلك لجواز فواتها لفقدان شرط
اخر واجاب المصنف بان الحصر قد يوتى به للمبالغة لا للنفي عن الغير مثل الحج عرفة
والطهارة لما كانت اعظم الشروط صيرت كانه لا شرط الا هي واحسن من هذا الجواب
ما ذكره صاحب التحصيل من ان قولنا الاستثناء من النفي اثبات يصدق باثبات صورة
في كل استثناء لان دعوى الاثبات لا عموم فيها بل هي مطلقة فتقتضي صحة الصلاة عند
وجود الطهارة بصفة الاطلاق لا بصفة العموم وان شئت قلت لا صلاة نفي كلي وقوله
الا بطهور اثبات جزئي لان نقيض الكلي جزئي ونحن نقول به اذ قد توجد الطهور ومعه
بقية الشروط والصلاة واعلم ان هذا الحديث لا يعرف بهذا اللفظ والاولى ان يعبر بحديث
لا صلاة الا بفاتحة الكتاب **قلت** وقد وقع لي في بعض المجالس الاستدلال
على

على صحة مذهب ابي حنيفة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وجه الحجة انه لو كان
الاستثناء من النفي اثباتا لكان المرء مكلفا بكل ما يسعه نفسه لان النفي مستثنى في قوله لا يكلف
وقد اضيف بقوله وسعها فيقتضي العموم بناء على المفرد المضاف يعم والتقدير لا يكلف الله نفسا
بشي الا بما يسعه فيكون كلما يسعه مكلف به وليس كذلك وكان البحث بين يدي والدي ابده
الله فاستحسن ذلك **فرع** لو قال لا اجامعك سنة الا مرة فمضت سنة ولم
يطا فهل يلزمه كفارة لاقتضاء اللفظ الوطي ام لا لان المقصود منع الزيادة وجهان يتجه
تخريجهما على هذا الاصل قال النواوي اصحهما لا كفارة **قال** الثالثة المتعددة
ان تعاطفت او استغرق الاخير الاول عادت الى المتقدم عليها والا يعود الثاني الى الاول
لانه اقرب ش الاستثناء من الاستثناء جايز وحكي عن بعضهم خلافه وهو ضعيف قال الله
تعالى الا ال لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته واذا ثبت جواز الاستثناء فنقول الاستثناءات
المتعددة اما ان يكون بعضها معطوفا على بعض او لا فان كان الاول عاد الكل الى الاول المستثنى
منه كقوله علي عشرة الا اربعة والا ثلاثة والا اثنين فان الكل يرجع الى الاول فلا يلزم المقر
الا واحد وان كان الثاني فاما ان يكون الاستثناء الثاني مستغرقا للاول او لا فان كان مستغرقا
كان الامام او مساويا له عاد الكل الى المتقدم ايضا مثل علي عشرة الا اثنين الا ثلاثة الا اربعة
فلا يلزم غير واحد والى هذين القسمين اشار بقوله عادت الى المتقدم عليها وان لم يكن مستغرقا
عاد الاستثناء الثاني الى الاول مثل عشرة الا ثمانية الا سبعة حتى يلزم تسعة والى هذا اشار بقوله
والا يعود الثاني الى الاول اي دون المستثنى منه وعلله بان الاول اقرب اليه من المستثنى منه
والقرب يدل على الرجحان عند البصريين فانهم في تنازع العاملين في العمل اختاروا اعمال الاقرب ولك
ان تقول الاقربية لا يدل على اللزوم وانما يدل على الرجحان كما في تنازع العاملين فانه
لا نزاع بين البصريين والكوفيين في جواز اعمال كل منهما وانما الخلاف في الاولوية فينبغي ان
يقرر بوجه اخر فنقول اما ان يعود الى الثاني او الى الاول لا استحالة عوده اليهما معا
وعدم عوده الى واحد منهما وعوده الى الاول منتف للزوم الترجيح من غير مرجح في
اللزوم لا بهمامة سوا فيعود الى الاولوية ونقول لا يعود الى الاول لانه مرجوح
لو كان الاستثناء الاول مستغرقا للمستثنى منه دون الثاني كقوله عشرة
الا عشرة الا اربعة ففيه اوجه للاصحاب احدها يلزمه عشرة ويبطل الاول لا ستغراقه
والثاني

الاستثنا

والثاني يلزمه اربعة ويصح الاستثنا ان لان الكلام انما يتم باخره قال ابن الصباغ وهو
اقيس والثالث يلزمه ستة لان الاول باطل والثاني يرجع الى الاول الكلام
الرابع قال الشافعي رضي الله عنه المتعقب للجمل كقوله الا الذين تابوا يعود اليها وخص
ابو حنيفه الاخيره وتوقف القاضي والمرتضي وقيل ان كان بينهما تعلق فللجميع مثل
اكرم الفقها والزهاد وانفق عليهم الا المبتدعة والا فالاخيرة ش هذه المسله في حكم
الاستثنا الواقع عقيب جمل عطف بعضها على بعض مثل قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم
لم ياتوا باربعة شهدا فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا فان هذا استثنا وقع بعد ثلاث جمل الاولى امرة بجلدهم والثانية ناهية عن
قبول شهادتهم والثالثة مخبرة بفسقهم وقد اختلف العلما فيها على مذاهب الاول وهو
مذهبنا انه يعود الى الجميع لكن بشروط احدها ان يكون الجمل معطوفة والثاني ان يكون
العطف بالواو الجامعة فاما ان كان بثم اختص بالاخيرة ذكره الامدي قال الاصفهاني ولم
ار من تقدمه به قلت وقد تقدمه امام الحرمين كما نص عليه في النهاية وفي مختصر
له في اصول الفقه ونقله الرافعي في كتاب الوقف عنه والثالث نقله الرافعي عن راي امام الحرمين
ايضا ان لا يتخلل بين الجملتين كلام طويل فان تخلل اختص بالاخيرة قال الرافعي كما لو قال وقفت
على اولادي على ان من مات منهم واعقب فنصيبه بين اولاده للذكر مثل حظ الانثيين وان
لم يعقب فنصيبه للذين في درجته فاذا انقرضوا فهو مصروف الى اخوتي الا ان يفسق واحد
منهم فيختص الاستثنا بالاخوة المذهب الثاني واليه ذهب ابو حنيفه انه يعود الى الاخيرة
خاصة حتى لا تقبل شهادة القاذف وان تاب وصار من الابرار والثالث التوقف واليه
ذهب القاضي والغزالي منا والمرتضي من الشيعة الا ان القاضي توقف لعدم العلم بمدلوله
لغة وقال الامام انه الذي اختاره في المناظره والمرتضي توقف لكونه عنده مشتركا بين
عوده الى الكل وعوده الى الاخيرة فقط واعلم ان القول بالاشتراك انما يكون
من باب الاشتراك في المركبات لا في المفردات ويكون مبنيا على وضع المركبات ولا
يمكن ان يقال العود من المفردات ذكره القرافي ولما تغاير توقف القاضي والمرتضي
حصلنا من التوقف على مذهبين فيقول والمذهب الخامس واليه ذهب ابو الحسين وقال
الامام انه الحق في التحقيق وانه حق انه ان كان بين الجمل تعلق عاد الاستثنا اليها والتعلق
ان يكون حكم الاولى او اسمها مضمرا في الثانيه في الحكم نحو اكرم الفقها والزهاد الا المبتدعة
تقديره

تقديره واكرم الزهاد وفي الاسم نحو اكرم الفقها وانفق عليهم الا المبتدعة اي على الفقها وقد
اشار المصنف الى المثالين فسقط لذلك وان لم يكن بين الجمل تعلق اختص بالاخيرة لان الظاهر
انه ما انتقل عن جملة مستقلة بنفسها الى جملة اخرى الا وقد عرضه من الاولى فلو رجع
الاستثنا الى الجميع لم تكن مقصوده من الاولى فد تم قال لنا الاصل اشتراك
المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما فيل خلاف الدليل خولف
في الاخيره للضروره فيبقى الاول على اصلها قلنا منقوض بالصفه والشرط ش احتج
الشافعي رضوان الله عليه بان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات
كالحال والشرط وكالصفه والجار والمجرور والظرف فيجب ان يكون الاستثنا كذلك والجامع
ان كلا غير مستقل بنفسه ومثال اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحال اكرم
ربيعة واعط مضر نازلين بك وفي الصفه الطوال وفي الشرط ان نزلوا بك وفي الجار والمجرور
اضرب زيدا واهن عمرا في الدار وفي الظرف صم وصل يوم الخميس وقد نقل الامام عن الحنفيه
موافقتنا على عود الشرط الى الكل واما الحال والظرف والمجرور فقال انا نخصهما بالاخيرة
على قول ابي حنيفه وحينئذ لا يحسن استدلال المصنف بها على الحنفيه وفي الدليل نظر
اخر وهو انه لا يلزم من اشتراك الشيئين من بعض الوجوه اشتراكهما في جميع الاحكام
واللغه لا تثبت قياسا مع ان الفرق ثابت فان الشرط متقدم على المشروط من جهة المعنى
وان تاخر من جهة اللفظ بخلاف الاستثنا فانه موخر من الجهتين واحتج ابو حنيفه بان
الاستثنا خلاف الاصل لتنزله منزلة الانكار بعد الاقرار كما سبق واذا كان على خلاف الدليل
كان مرجوحا لكن خالفنا مقتضى الدليل في الجملة الاخيرة للضروره لان الاستثنا غير مستقل
ولا يمكن الغاوه وانما جعلناه للجملة الاخيرة لانها اقرب فيبقى ما عداها على الاصل اجاب
بان هذا الدليل منقوض بالصفه والشرط فانهما عائدان الى الكل مع وجود المعنى الذي ذكرتموه
بعينه فيهما وفي النقض بالصفه نظر فان ابا حنيفه رحمه الله لا يقول بعودها الى الجميع
بل هي عنده كالاستثنا في الاختصاص بالاخيرة كما نقله عنه جماعة فالاولى الاكتفا بالنقض
بالشرط فان قلت لابي حنيفه ان يعتذر عن الشرط بان له صدر الكلام كما تقدم قلت
سلمنا ان رتبته التقدم ولكن على الجملة الاخيرة التي هي مشروطة لا على جميع الجمل فان
قلت لما حصل الشك في ان الشرط هل هو للجميع او للاخيرة فقط اقتضى اختلاف الائمة والشك
في الشرط يوجب الشك في المشروط لم يثبت الحكم في المشروط الا بعد وجوده لانه ما لم يتحقق

وجود الشرط فالمشروط مشكوك فيه قلت قد يمنع هذا ويقال الاصل عدم كونه
شرطا وترتب الحكم ما لم يثبت شرطيته للجميع **فايدة** فايدة الخلاف المتقدم في
ان الاستثنا هل يختص بالاخيرة او يعود الى الجميع او غير ذلك انما هو فيما اذا لم يقم دليل
على واحد بعينه وقد وقع استثنا بعد جملتين وهو عايد الى الجملة الاولى وحدها في قوله
تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف
غرفة بيده فان هذا الاستثنا مختص بالجملة الاولى اعني قوله فمن شرب منه فليس مني ولا
يجوز ان يكون عايدا الى الاخيرة اعني الى قوله ومن لم يطعمه فانه مني اذ التقدير حينيذ
الا من اغترف غرفة بيده فليس مني والمعنى على خلاف ذلك لان المقصود ان من لم يطعمه مطلقا
ومن اغترف منه غرفة بيده فانه مني على هذا التقدير لانه لا يعقل استثنا حسدا دالمسمى
لابدان يغاير حكمه حكم المستثنى منه وكذلك في قوله تعالى لا يحل لك النسا من بعد ولا ان
تبدل بهن من ازواج ولو اعجبك حسنهن الا ما ملكت يمينك فان هذا الاستثنا مختص
بالجملة الاولى والله اعلم لا يحل لك النسا والنسا اعم من الزوجات والاما واستثنى ما يملكه
اليمين وحرم ايضا ان يتبدل بالازواج وهن لا يمكن عود الاستثنا الى الجملة الاخيرة
اذ يصير الاما قد استثنين من الازواج وهن لا يمكن كونهن ازواجا له صلى الله عليه وسلم
ووقع استثنا وهو عايد الى الجميع بلا اختلاف في قوله تعالى انما جزا الذين يحاربون الله ورسوله
ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم الا الذين تابوا وهذا
يصلح نقضا على ابي حنيفة ومعتصما لاصحابنا ووقع استثنا وهو راجع الى الجملة الاخيرة
بلا خلاف غير راجع الى الاولى على الصحيح وفي المتوسطة اختلاف وذلك في انه القاذف
المتقدمة فان الجلد ثابت سوا تاب القاذف او لم يتب وانما الخلاف في قبول الشهادة وهي
الجملة المتوسطة فان قلت بهذه الاية والاية الاولى ينقضان مذهبكم كما نقضا به
قطاع الطريق راي الحنفية قلت قد قلنا ان الاصل عندنا ان الاستثنا يعود
على الجميع وقد يختلف ذلك لدليل وفي الاية الاولى تخلف لعدم الامكان وفي اية القاذف
لانه حق ادمي لا يسقط بالتوبة واما الحنفية فلا عذر لهم في مخالفة اصلهم **قال**
الثاني الشرط وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر لا وجوده كالاحصان ش القسم
الثاني من اقسام المخصصات المتصلة الشرط وهو في اللغة العلامة ومنه اشراط
الساعة اي علاماتها وفي الاصطلاح هو الذي يتوقف عليه تاثير المؤثر لا وجود المؤثر
كالاحصان

كالاحصان لوجوب الرجم فان تاثير المؤثر في وجوب الرجم وهو الزنا موقوف عليه دون
وجوده لانه قد يوجد الزنا ولا يوجد الاحصان وانما قال لا وجوده ولم يقل لا ذاته كما
نقل الامام لئلا يرد على طرده العلة التامة وهي المركبة من المقتضي والشرط وانتفا المانع فان
باسرها موقوف على ذاتها بالضرورة فالشرط جزءها وذاتها لا يتوقف عليها لان الشي لا يتوقف
على نفسه وهذا الخلاف الوجود فانه على راي المصنف وصف عارض للماهية كما تقدم في الاشتراك
فلا يدخل تحت الحد فافهم ذلك فهو من محاسن المصنف وهنا **فايدتان** احدهما ان الشرط
قد يكون شرعيا كما مثله في الاحصان وقد يكون عقليا كقولنا الحياة شرط للعلم وقد يكون لغويا
كقوله ان كلمت زيدا فانت طالق وقد يكون عاديا كالسلم مع صعود السطح والكلام ليس الا في الشرعي
ويدل على ذلك تمثيل المصنف بالاحصان الثانية ان الشروط اللغوية اسباب بخلاف غيرها
من الشروط وقاعدتها مباينة لقاعدة الشروط الاخر ويظهر الفرق بين القاعدتين بتبيين
حقيقة السبب والشرط والمانع فالسبب هو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم
لذاته والشرط هو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته
والمانع هو الذي يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته وقد اوضحنا
ذلك في اوايل تقسيم الالفاظ فعاوده واراجعته وبعد ذلك فالمعتبر من المانع وجوده ومن
الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه ولك ان تمثل ذلك بالزكاة فالسبب النصاب والحول
شرط والدين مانع عند من يراه مانعا واذا ظهرت حقيقة كل واحد من السبب والشرط والمانع
وضح ان الشروط اللغوية اسباب بخلاف غيرها من الشروط العقلية كالحياة مع العلم او الشرعية
كالاحصان مع الرجم والعادية كالسلم مع الصعود فان هذه الشروط يلزم من عدمها العدم في
المشروط عند وجودها كوجوب الزكاة عند الحول الذي هو شرط وقد يقارن الدين فيمنع
الوجوب واما الشروط اللغوية التي هي التعاليق كقوله ان دخلت الدار فانت طالق يلزم من الدخول
الطلاق ومن عدمه عدمه الا ان يخلفه سبب اخر فقد ظهر ان الشروط اللغوية اسباب دون
غيرها فاطلاق لفظ الشرط عليها وعلى ما عداها اما بالاشتراك او بالحقيقة في واحد والمجاز
في الباقي او بالتواطي اذ بينهما قدر مشترك وهو مجرد توقف الوجود على الوجود فان
الشرط العقلي وغيره يتوقف دخول مشروطه في الوجود على وجوده وان كان وجوده
لا يقتضيه والمشروط اللغوي يتوقف وجوده على وجود شرطه ووجود شرطه يقتضيه
ثم الشرط اللغوي يمكن التعويض عنه والاخلاف والبدل كما اذا قال لها ان دخلت الدار
فانت طالق يقوم مقامه لو قال لها انت طالق بلا فيقع الثلاث بالانشا بدلا عن المعلق وكقولك

ان رددت عبدي فلك هذا الدرهم ولك ان تعطيه اياه قبل ان ياتيك بالعبد هبة فيحلف الهبة استحقاقه اياه بالاتيان بالعبد ويمكن ابطال شرطيته كما اذا نجز الطلاق او اتفقا على فسخ الجعالة والشروط الشرعية لا تقتضي وجودها وجودا ولا تقبل البدل ولا الاخلاف ولا تقبل الابطال الا الشرعية خاصة فان الشرع قد يبطل شرطية الطهارة والستارة عند معارضة التعذر او غيره فهذه ثلاث فروق اقتضاء الوجود والبدل والابطال

قال وفيه مسايل الاولى الشرط ان وجد دفعة فذاك والا فيوجد المشروط عند تكامل اجزايه او ارتفاع جزء ان شرط عدمه الثانية ان كان زانيا ومحصنا فارجم يحتاج اليهما وان كان سارقا او نباشا فاقطع يكفي احدهما وان شفى سالم وغانم حر فشفي عتقا وان قال لعو احدهما فتعين ما ذكر وهذا القسم مشتمل احدها في وقف وجود المشروط اعلم ان الشرط اما ان يوجد دفعة او على التدريج ان وجد دفعة كالتعليق على وقوع طلاق وغير ذلك مما يستحيل ان يدخل في الوجود الا دفعة واحدة فانه يوجد المشروط عند اول ازمنة الوجود ان علق عليه او العدم ان علق عليه مثل ان لم اطلقك فانت طالق والهدير السمين اشار بقوله فذاك وان وجد على التدريج كالتعليق على قراءة سورة مثلا فان كان على الوجود كقوله ان قرات الفاتحة فانت طالق فيوجد المشروط وهو الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحة لو قرات الجميع الا حرفا واحدا لم تطلق لان المركب ينتفي بانتفاء جزيه وانتفا الجزء يستلزم انتفا الكل المسالة الثانية في تعدد الشرط والمشروط اما الشرط فاعلم ان الشرطين ان دخلا على جزء واحد فاما ان يكونا على الجمع او على البدل فان كانا على الجمع مثل ان كان زانيا ومحصنا فارجم فلا يوجد المشروط الذي هو الرجم الا عند وجودهما معا وان كان على البدل كفى ايهما وجد في ترتب الحكم نحو ان كان سارقا او نباشا فاقطع واما المشروط فاعلم ان الجزين ان دخلا على شرط واحد فان كانا على الجمع وجدا عند وجوده مثل ان شفى سالم وغانم حر فانهما يعتقان عند شفايه وان كانا على البدل مثل ان شفى سالم او غانم حر فيعتق عند شفايه احدهما والخيرة في التعيين اليه هذا ما ذكره في هذه المسالة ولم يذكر اتحاد الشرط والمشروط مثل ان دخلت الدار فانت طالق بل وضع المسالة في التعدد فقط

فايدة اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام لا نعلم في ذلك نزاعا وعلى انه يجوز تقييد الكلام بشرط يكون الخارج به اكثر من الباقي وقال صفي الدين الهندي وهذا يحتمل تنزيله على ما علم انه كذلك واما ما يجهل الحال فيه فانه يجوز ان يقيد ولو بشرط لا يبقى من مدلولاته شيئا كقولك اكرم من يدخل الدار ان اكرمك وان لم يكرمك احدا

منهم

منهم لم يكرمه **قال** الثالث الصفة مثل فتحرير رقبة مومنة وهي كالاستثنا القسم الثالث من المخصصات المتصلة الصفة نحو اكرم بني تميم الطوال فان التقييد بالطوال يخرج غير الطوال ومثله المصنف تبعا للامام بقوله فتحرير رقبة مطلق وعمومه بدل والكلام في العموم الشمولي قوله وهي كالاستثنا اي الصفة كالاستثنا في وجوب الاتصال وعودها الى الجمل فقط لا في جميع احكام الاستثنا حتى يجي فيها الخلاف في جواز اخراج الاكثر والمساوي ويحتمل ان يجري الخلاف في هذا ايضا واطلاق الكتاب يقتضيه وقال الامام اذا تعقبت الصفة شيين فاما ان يتعلق احدهما بالاخر مثل اكرم العرب والعجم المومنين فيكون عايدا اليهما واما ان لا يكون كذلك مثل اكرم العلما وجالس الفقها الزهاد فهاهنا الصفة عايدة الى الجملة الاخيرة قال وللبحث فيه مجال كما في الاستثنا **قال** الرابع الغاية وهي طرفه وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها مثل اتموا الصيام الى الليل غاية الشي طرفه ومنتهاه وانما اعاد المصنف الضمير في طرفه على الشي وهو غير مذكور للعلم به والفاظ الغاية حتى والى كقوله تعالى حتى يطهرن حتى مطلع الفجر وايديكم الى المرافق ثم اتموا الصيام الى الليل وحكم ما بعد الغاية مخالف لما قبلها والا لم يكن الغاية غاية بل وسطا هذا خلف واما الغاية نفسها هل تدخل كقولك اكلت حتى فمت هل يكون القيام محلا للاكل فيه مذاهب احدها ان حكمه يخالف ما قبله والثاني انه لا يدل على شي واختاره الامدي والثالث ان كان من جنسه دخل والا فلا نحو بعتك التفاح الى هذه الشجرة اهي من التفاح يدخل ام لا فلا تدخل والرابع ان كان معه لفظة من دخل نحو من هذه النخلة الى هذه والا لم يدخل والخامس قال الامام وهو الاولى ان تميز عما قبله بالحس مثل واتموا الصيام الى الليل كان حكم ما بعدها خلاف ما قبلها وان لم يتميز حسا استمر ذلك الحكم على ما بعدها مثل وايديكم الى المرافق فان المرفق غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس قال القرافي وقول الامام يكون ما بعدها مخالفا لما قبلها مدخول من جهة انا لا نعلم خلافه فيما بعد الغاية وهذا يقتضي انه محل خلاف والخلاف ليس الا الغاية نفسها و**تنبيه** ... دس الفرق بين دخل والا فلا يحتمل ان يدخل وان لا يدخل ويكون بمعنى مع كقوله ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وهذا كله في غاية الانتها اما غاية الابتدا ففيها مذهبان وهاهنا **فوايد** احدها قول الاصوليين ان الغاية من جملة المخصصات قال والدي ايده الله انما هو فيما اذا تقدمها عموم يشملها لو لم يوت بها كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فلو لم يقله لقاتلنا المشركين اعطوا الجزية

ام لم يعطوها ولا بانى ذلك في مثل قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ وعن النايم
حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق لان حالة البلوغ خارجة عن الصبا وحالة الافاقة خارج
عن الجنون والاستيقاظ خارج عن النوم فلو قال عن الصبي والمجنون والنايم ولم يذكر الغايات
المذكورة لم يشملها فان قلت فما يقصد بالغاية في مثل هذا قلت [redacted] تارة تقصد
تاكيد العموم فيما قبلها وهذا المعنى هو المقصود في الحديث فان عدم التكليف في جميع ازمنة
الصبا يعمها لا يستثنى منها شي وكذا ازمنة الجنون والنوم والمقصود بهذه الغاية
من هذا الوجه تحقيق التعميم لا التخصيص ومن ذلك قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر فطلوعه
وزمن طلوعه لسائر الليل حتى يشملها قوله سلام وتارة تقصد ارتفاع ذلك الحكم
عند الغاية فان اللفظ لو اقتصر على قوله رفع القلم عن الصبي يشمل حالة الصبا ولم يتعرض
لحالة البلوغ باثبات التكليف فيها ولا نفيه عنها بل كان ساكتا عن حكمها فلما قال حتى يبلغ
وقد علم مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها فهم اثبات التكليف في حالة البلوغ فقصد بالغاية المذكورة
هذا الحكم ايضا وهذا يقوله من يقول بالمفهوم قال والذي اعزه الله وهو وان قيل به في نحو قوله
حتى يعطوا الجزية فهو اقوى من القول به هنا لان هناك لو لم يقل به لم يكن للغاية فايدة وهنا
فايدتها المقصد الاول كما بيناه فلم يكن دليل على الثاني الثانية قوله تعالى ثم اتموا الصيام إلى
الليل يحتمل ان يكون مثل قوله حتى يعطوا الجزية فان الصيام لغة يشمل الليل فخص هذا العموم
بقوله الى الليل ويصح تمثيل المصنف حينئذ بعد الابد للتخصيص بالغاية ويحتمل ان يكون
مثل قوله حتى مطلع الفجر وهو الظاهر فان الصيام شرعا لا يكون الا نهارا وايضا عموم قوله
اتموا الصيام انما هو في افراد الصيام اي اتموا كل صيام ولا تعرض فيه للوقت نعم لو قال
قايل اتم الصوم في الزمان الى الليل كان تخصيصا راجعا الى العموم في الاوقات المستفاد من
قوله الزمان الثالثة قد عرفت الخلاف في انتهاء الغاية هل يدخل اولا والذي احسن الله اليه
ولا بد ان يستثنى من هذا الاطلاق شيان احدهما ما تقدم وهي الغاية التي لو سكت عنها لم يدل
عليها اللفظ كالغايات المذكورة في الحديث وكطلوع الفجر في قوله حتى مطلع الفجر وكقوله فاعتزلوا
النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فان حالة الطهر لا يشملها اسم المحيض الثاني ما يكون
اللفظ الاول شاملا لها مثل قولنا قطعت اصابعه كلها من الخنصر الى الابهام فانه لو اقتصر
على قوله قطعت اصابعه كلها لافاد الاستغراق فكان قوله من الخنصر الى الابهام تاكيدا وكذلك
قرات القران من فاتحته الى خاتمته وهو في الحقيقة راجع الى الاول لان المقصود فيهما
تحقيق العموم واستغراقه لا تخصيصه وان افترقا في ان الذي جعل غاية في الثاني طرف المغيا

وفي

وفي الاولى ما بعده في هذين الموضعين الغاية لا خلاف فيها بل هي في الاول خارجة قطعا وفي الثاني
داخلة قطعا وكذا بعتك هذه الاشجار من هذه الى هذه وانما اختلف الاصحاب فيما اذا قال بعتك
من هذه النخلة الى هذه النخلة هل يدخل الابتدا والانتها او لا يدخل واحد منهما ومحل القطع بدخول
الغاية في قولنا قطعت اصابعه كلها من الخنصر الى الابهام فان اللفظ الاول صريح في الدخول فلو كان
ظاهرا غير صريح كقولنا ضربت القوم حتى زيدا فالحكم كذلك ظاهر مع احتمال ان يكون انتهى الضرب
اليه ولم يضربه الرابعة من شرط المغيا ان يثبت قبل الغاية ويتكرر حتى يصل اليها كقولك
سرت من البصرة الى الكوفة فان السير الذي هو المغيا ثابت قبل الكوفة ومتكرر في طريقها وعلى
هذا يمتنع ان يكون قوله الى المرافق غاية لغسل اليد لان غسل اليد انما يحصل بعد الوصول الى
الابط فليس ثابتا قبل المرفق الذي هو الغاية ولا يصلح غاية له نعم لو قيل اغسلوا الى المرافق
ولم تقل ايديكم لصلح لان مطلق الغسل ثابت الى المرفق ومتكرر قال بعض الحنفية فتعين ان يكون
المغيا غير الغسل ويكون التقدير اتركوا من اباطكم الى المرافق فيكون مطلق الترك ثابتا قبل
المرفق ومتكررا اليه ويكون الغسل نفسه لم يغي و في هذا المقام يتعارض المجاز
والاضمار فان لنا ان نتجوز بلفظ اليد الى جزيها حتى يثبت المغيا قبل الغاية ولا يضمر ولنا ان
نضمر كما قال هذا الحنفي ومن هذا قوله ثم اتموا الصيام الى الليل يقتضي ثبوت الصيام بوصف
التمام قبل غروب الشمس وتكرره الى غروبها وليس كذلك فيشكل كون الليل غاية للصوم
التام نعم لو قيل صوموا الى الليل انتظم لان الصوم الشرعي ثابت قبل الليل ومتكرر اليه
خلاف الصوم بوصف التمام قال وهذا القرافي وهذا السؤال اورده الشيخ عز الدين بن عبد
السلام واجاب عنه بان المراد اتموا كل جزء من اجزا الصوم بسننه وفضايله الصوم
وكرروا ذلك الى الليل والكمال في الصوم قد يحصل في جزء من اجزا الليل دون جزء من
جهة اجتناب الكذب والغيبة والنميمة وغير ذلك مما يا باه الصوم وكذلك اذاية الخاصة
كترك السواك والتفكر في امور النسا وغير ذلك فامرنا بتكرير هذا الى غروب الشمس الخامسة
اذا قال له علي من درهم الى عشرة او قال ضمنت مما لك على فلان من درهم الى عشرة وصححناه كما
هو الصحيح لزمه تسعة على الاصح عند العراقيين والغزالي والنواوي وقضيته القول بان غاية
الانتها لا تدخل دون غاية الابتدا وقيل عشرة وصححه البغوي والرافعي في المحرر في الضمان والذي
وقيل ثمانية ولو قال بعتك من هذا الجدار الى هذا الجدار لم يدخل الجداران في البيع ولو
قال له من هذه النخلة الى هذه النخلة قال الشيخ ابو حامد يدخل الاولى في الاقرار دون
الاخيرة وقال الرافعي ينبغي ان لا يدخل الاول ايضا كقوله بعتك من هذا الجدار الى هذا

الجدار ولو شرط في البيع الخيار الى الليل انقطع الخيار بغروب الشمس خلافا لابي حنيفة حيث
قال يثبت له الخيار الى طلوع الفجر وكذا اذا باعه بثمن الى شهر لم يدخل الشهر الثاني في الاجل

قال ووجوب غسل المرافق للاحتياط هذا جواب عن سؤال
مقدر تقريره لو صح ما ذكرتم من مخالفة حكم ما بعد الغاية لما قبلها لم يجب غسل المرفق وجوابه
انه انما وجب للاحتياط فان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فادار الماء على مرفقه فاحتمل ان
يكون غسله واجبا فاخذ بالاحتياط وقدم القول في المخصصات المتصلة **قال**
والمنفصل ثلاثة الاول العقل مثل الله خالق كل شيء المنفصل هو الذي يستقل بنفسه
ولا يحتاج في ثبوته الى ذكر لفظ العام معه بخلاف المتصل قال المصنف وهو ثلاثة العقل
والحس والدليل السمعي قال القرافي والحصر غير ثابت فقد يقع التخصيص بالعوائد كقولك
رأيت الناس فما رأيت افضل من زيد والعادة تقتضي انك لم تر كل الناس وكذا التخصيص
بقرائن الاحوال كقولك لغلامك ائتني بمن يحدثني فان ذلك لم يصلح لحديثه في مثل حالته
والتخصيص بالقياس الا ان يدعى دخوله في السمعي الاول العقل فيجوز التخصيص بدليل
العقل ضروريا كان او نظريا فالاول كتخصيص قوله تعالى الله خالق كل شيء فانا نعلم بالضرورة
انه ليس خالقا لنفسه والثاني كتخصيص قوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
فانا نخصص الطفل والمجنون لعدم فهمهما الخطاب واعلم ان منهم من خالف في التخصيص بالعقل
ونقله امام الحرمين عن بعض الناشئة اي الذين نشأوا وقال اخرون لا يسموا هذا النفي تخصيصا
ونحن نقول اولا هذا هو ظاهر نص الشافعي رضي الله عنه فانه قال في الرسالة باب ما نزل
من الكتاب عاما يراد به العام ويدخله الخصوص وبدا بان عامه يراد بها العام ولا
يدخلها الخصوص توطئة لما ذكره بعدها مما يدخله الخصوص ولذلك كانت ترجمة
الباب في بعض نسخ الرسالة كما ذكر شارحها ابو بكر الصيرفي ما نزل عاما يراد به العام
وعاما يدخله الخصوص قال الشافعي رضي الله عنه قال الله عز وجل الله خالق كل شيء وذكر
قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها
فهذا عام لا خاص فيه فكل شيء من سماء وارض وذي روح وشجر وغير ذلك فالله خالقه
وكل دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها انتهى واما ما قال امام
الحرمين هذه المسالة قليلة الفائدة نزرة الجدوى والعائدة فان تلقي الخصوص من ماخذ
العقل غير منكر وكون اللفظ موضوعا للعموم على اصل اللسان لا خلاف فيه مع من
يعترف ببطلان مذهب الواقفية وان امتنع ممتنع من تسمية ذلك تخصيصا فليس
في

في اطلاقه مخالفة عقل او شرع والخلاف في المسالة عند التحقيق لفظي فان مقتضى اللفظ العام غير ثابت
فيما دل العقل على امتناعه فيه ثم نقول يمكن ان يقال الاسين اللذين اوردهما الشافعي رضي الله
عنه على عمومهما ودعوى تخصيص العقل فيهما باطلة اما قوله الله خالق كل شيء فهو عز
وجل غير داخل في هذا الخطاب لوجهين احدهما ان المخاطب لا يدخل في عموم خطابه عند جماعة
من الاصوليين ولعله اختيار الشافعي ولذلك لو قال نساء العوالم طوالق لم تطلق امراته على
احد الوجهين وقد اطنب ابو بكر الصيرفي شارح الرسالة في ذلك فقال رادا على ابن داود دون
ابي داود ويحيى بن اكثم حيث اعترضوا على الشافعي في ذلك قد جهلوا الصواب وذهبوا عن
اللغة وذلك ان رجلا لو كان من اهل بغداد فقال اطعمت اهل بغداد جميعا لم يقل له خرجت بخصوص
وانما العموم في المطعمين سواه لانه هو المطعم لهم قال ومن الآية دليلان احدهما ان الخالق
سواه والثاني ما سواه مخلوق وليس هناك خصوص والكلام صحيح وبهذا يعرف موضع
العموم لان الخطاب عام فيما ليس بمحال والوجه الثاني ان لفظة شيء لا تطلق على الله تعالى على احد
المذهبين للمتكلمين فان قلت لا شك ان الشيء يشمل الموجودات لغة واصطلاحا والمنع من
اطلاقه على الباري تعالى عند مانعه انما هو لعدم الاذن بناء على ان اسماءه توقيفية وهذا لا يجيء في
الآية **قلت** قد استند المانع من ذلك الى شيئين احدهما عدم الاذن ويتجه على هذا ما
ذكرت والثاني وهو الذي عول عليه ان لفظة شيء ماخوذ من منشأ والمنشأ الحدث الذي ليس
بعدم والله تعالى قديم فلا يصدق عليه ذلك لما ذكرناه فان قلت فما تصنع في هذا في قوله تعالى
قل اي شيء اكبر شهادة قل الله **قلت** لعله لا يرى الوقف على قوله قل الله فان قلت لا يخلو
المانع من التخصيص بالعقل في هذه الآية من ان يقول ان الله علما او لا علم له فان كان ممن
ينفيه فكتاب الله شاهد عليه اذ يقول ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وقوله انزله بعلمه
وان كان يثبته وجب عليه ان يقول علم الله مخلوق وتلزمه ايضا ان يقول القران مخلوق
قلت قد اورد ابن داود هذا على الشافعي رضي الله عنه وسفه الائمة مقالته وقالوا
هو اعتراض غير سديد لان صفات الله عز وجل من العلم والقدرة والكمال ليست باعيان له لان
الصفة ليست هي الموصوف ولا هي غيره واما قوله وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها فهي ايضا على عمومها فكل دابة تدب على وجه الارض
او في قعر البحار او تحت اطباق الثرى فالله رازقها دون غيره ويعلم مستقرها ومستودعها
واعتراض ابن داود بقوله من الدواب من افناه الله قبل ان يرزقه خطا كما قال ابو بكر
الصيرفي بل لا بد ان يرزقه الى ان يفنيه كما نعم حياته وله نفس يانس به وقد جعل الله غذا

طائفة من الطير التنفس الى مدة تصلح فيها الماكل وليس في قوله عز وجل يرزق من يشا ما
توجب انه لا يرزق بعض الدواب قال الصيرفي لان هذا رزق التفضيل بقوله والله
فضل بعضكم على بعض في الرزق والتفضيل وقع كما رايتنا الموسر والمعسر واما
الرزق الذي يقيم الابدان للعبادة والحياة ولا بد منه كما قال الله عز وجل وقال النبي
صلى الله عليه وسلم ان الروح الامين قد القى في روعي انه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها
فاتقوا الله واجملوا في الطلب قال الصيرفي فهذا نص من السنة ان كل نفس لا بد من
استيفا رزقها واعلم ان الشافعي انما قال كل شي من سماء وارض الى اخره ليذكر افرادا مما
دخل تحت اللفظ العام ليبين بها ان الداخل تحته من جنسها ولم يتعرض للاشيا التي
ذكرت من العلم والقدرة والكلام لكراهيته للكلام ومحبته ترك الخوض فيه

فرع قال الامام يجوز النسخ بالعقل واحتج بان من سقط رجلاه نسخ عنه
غسلهما وهو مدخول فان ساقط الرجلين لم ينسخ عنه غسلهما بل زال الوجوب لعدم
القدرة لا غير ثم ان ما ذكره مخالف لما قاله في النسخ من انه لا بد وان يكون بطريق شرعي

قال الثاني الحس مثل واوتيت من كل شي ش المخصص الثاني من المخصصات
المنفصلة الحس مثل قوله تعالى حكاية عن بلقيس واوتيت من كل شي فان مقتضاه انها
اوتيت من كل شي بعضه ونحن نعلم انها لم تؤت شيا مما كان تشاهده في يد سليمان عليه السلام
وكذلك قوله تعالى تدمر كل شي ونحن نشاهد اشيا كثيرة لا تدمير فيها كالسما ونحوها
وقوله تعالى ما تذر من شي اتت عليه الا جعلته كالرميم ونحن نرى الجبال اتت عليها وما جعلتها
كالرميم وقوله يجبى اليه ثمرات كل شي وما كان مختصا من الثمار باقصى المشرق والمغرب لم
يرام يجبى اليه

قال الثالث الدليل السمعي وفيه مسايل الاولى الخاص اذا عارض العام
خصصه علم تاخره ام لا وابو حنيفة جعل المتقدم منسوخا وتوقف حيث جهل ش الثالث
من المخصصات المنفصلة الدليل السمعي وفيه مسايل الاولى في بنا العام على الخاص اعلم انه
اذا ورد عام وخاص يدل كل واحد منهما على خلاف ما يدل عليه الاخر فراى الشافعي رضي
الله عنه ان الخاص يخصص العام سوا علم ان الخاص متاخر عن العام ام لم يعلم ام علم تاخره
عن الخاص وبه قال ابو الحسين واختاره الامام واتباعه منهم المصنف واختاره ابن
الحاجب وذهب ابو حنيفة الى الاخذ بالمتاخر سوا كان هو الخاص ام العام فعلى هذا
ان تاخر الخاص نسخ من العام بقدر ما دل عليه وان تاخر العام نسخ الخاص وان جهل وجب
التوقف الا ان يترجح احدهما على الاخر بمرجح وذهب ابن العارض الى التوقف في المسلة
وابن العارض هذا بالعين المهملة بعدها الف ثم را ثم ضاد معجمة واسمه الحسن بن علي معتزلي

قد

وذكر له كتاب في اصول الفقه سماه النكت ورايت عبارته تشابه عبارة المحصول فعلمت
ان الامام كان كثير المراجعة له وقد انتخب ابن الصلاح هذا الكتاب ووقفت عليه بخط ابن
الصلاح وكتب منه فوايد وقد وهم القرافي فظن ان ابن العارض وقع في المحصول مصحفا قال
وانما هو ابن القاص بالقاف والصاد المهملة المشددة وهو الشيخ ابو العباس احد ايمة
اصحاب الشافعي هذا كلام القرافي وهو وهم وحجتنا ان العام والخاص اذا اجتمعا فاما ان يعمل
بهما او لا يعمل بواحد منهما او يعمل بالعام دون الخاص او بالعكس والاقسام الثلاثة
الاول باطلة فيتعين الرابع اما الاول والثاني فلاستحالة الجمع بين النقيضين والاستحالة الخلو
عنهما وزاد الثاني انه يستلزم ترك الدليلين من غير ضرورة وهو باطل واما الثالث فلانه
يستلزم ابطال احدهما بالكلية بخلاف عكسه فانه لا يستلزم ابطال العام بالكلية بل من وجه
فكان العمل به متعينا لان اعمال الدليلين اولى من ابطال احدهما بالكلية واحتج اصحابنا ايضا
بان الخاص اقوى دلالة على ما يتناوله من العام واحتج ابو حنيفة بما روي ان ابن عباس رضي
الله عنهما قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث من امور رسول الله صلى الله عليه وسلم واجيب
بانه يجب حمل الاحدث على غير صورة النزاع جمعا بين الدليلين والله اعلم ولا يخفى عليك ان
الخاص المتاخر انما يكون مخصصا للعام المتقدم اذا ورد قبل وقت العمل بالعام او قبله اما اذا
ورد بعده فلذلك عند من يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة وعند المانعين يكون الخاص
ناسخا للعام ان كان مما يصلح للنسخ والا فلا يعبا به

قال الثانية يجوز تخصيص الكتاب
به وبالسنة المتواترة وبالاجماع كتخصيص والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء بقوله
واولات الاحمال اجلهن وقوله تعالى يوصيكم الله بقوله القاتل لا يرث والزانية والزاني
فاجلدوا ورجمه عليه السلام المحصن وتنصيف حد القذف على العبد ش هذه المسلة
في تخصيص المقطوع بالمقطوع وذكر فيها ثلاث مباحث الاول انه يجوز تخصيص الكتاب
به اي بالكتاب خلافا لبعض اهل الظاهر لنا انه وقع لان الله تعالى قال والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء وهذا عام في اولات الاحمال وغيرهن وقد خص اولات الاحمال
بقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن ووقوعه دليل جوازه وزيادة لا يقال
لعل التخصيص وقع بغير هذه الاية لانا نقول الاصل عدم غيرها واحتج الخصم
بقوله لتبين للناس فوض البيان الى الرسول عليه السلام فوجب ان لا يحصل
البيان الا بقوله عليه السلام والجواب ان قوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب

تبيانا لكل شيء يدل على ان الكتاب هو المبين والجمع بين الايتين ان البيان يحصل من رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك اعم من ان يكون منه او على السنة واعلم انه يجوز تخصيص السنة المتواترة بها كالكتاب به البحث الثاني يجوز تخصيص القران بالسنة المتواترة قال الامدي لا اعرف فيه خلافا وصرح الهندي بقيام الاجماع عليه ومنهم من حكى خلافا في السنة الفعلية وقد مثل المصنف للقولية بانهم خصصوا عموم قوله يوصيكم الله في اولادكم بما روى الترمذي وابن ماجه والدارقطني والبيهقي من حديث اسحق ابن عبد الله بن ابي فروة وهو رجل متروك عند بعض اهل العلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال القاتل لا يرث قال الترمذي لا يصح هذا الحديث ولا نعرفه الا من هذا الوجه وقال البيهقي شواهده تقويه فان قلت هذا الحديث على تقدير صحته من اخبار الاحاد والكلام في المتواتر قلت هذا الغراقي هذا السؤال انما يرد لو كان زمانا زمان النسخ والتخصيص وانما ذلك زمن الصحابة رضي الله عنهم وهذا الحديث وامثاله كان متواترا في ذلك الزمان والمتواتر قد يصير احادا وكم من قضية كانت متواترة في الزمن الماضي ثم صارت احادا بل ربما نسيت بالكلية ومثل للسنة الفعلية بانهم حكموا بان قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مخصوص بما تواتر عندهم عن النبي صلى الله عليه وسلم من رجمه المحصن والحديث في الصحيحين ولك ان تقول لعل التخصيص انما هو بالاية التي نسخت تلاوتها وبقي حكمها وهي الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما كما سياتي في النسخ ان شاء الله تعالى والمراد بالشيخ والشيخة الثيب والثيبة ثم ان رجمه صلى الله عليه وسلم المحصن ليس فعلا وانما هو قول فانه عليه السلام قال اذهبوا به فارجموه فلا يصلح مثالا للفعلية **فرع** يجوز تخصيص السنة المتواترة بالكتاب وعن بعض فقهائنا انه لا يجوز البحث الثالث يجوز تخصيص الكتاب بالاجماع وكذلك السنة المتواترة يجوز تخصيصها بالاجماع قال الامدي لا اعرف فيها خلافا واستدل في الكتاب او مثل بان الاجماع خصص العبد من اية الجلد يعني قوله والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة لانه قام على انه ينصف على العبد واما عكس ذلك وهو تخصيص الاجماع بالكتاب والسنة المتواترة فلم يذكره في الكتاب وهو غير جائز بالاجماع ولان اجماعهم على الحكم العام مع سبق المخصص خطا ولا يجوز الاجماع على الخطاء **تنبيه** معنى قولنا يجوز تخصيص الكتاب بالاجماع انهم يجمعوا على تخصيص العام بدليل اخر فالمخصص سند الاجماع ثم يلزم من بعدهم متابعتهم وان جهلوا المخصص وليس معناه انهم

انهم

انهم خصوا العام بالاجماع لان الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عهده عليه السلام والانعقاد بعد ذلك على خلافه خطا فالذي جوزناه اجماع على التخصيص لا التخصيص بالاجماع والله اعلم **قال** الثالثة يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد ومنع قوم وابن ابان فيما لم يخصص والكرخي بمنفصل ش هذه المسالة في تخصيص المقطوع بالمظنون وفيها بحثان الاول في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وفيه مذاهب احدها الجواز مطلقا وهو المنقول عن الايمة الاربعة واختاره الامام واتباعه منهم المصنف وبه قال امام الحرمين ومن شك في ان الصديق لو روى خبرا عن المصطفى صلى الله عليه وسلم في تخصيص عموم الكتاب لا بتدره الصحابة قاطبة بالقبول فليس على دراية من قاعدة الاخبار والثاني المنع مطلقا ونقله ابن برهان في الوجيز عن طائفة من المتكلمين وشرذمة من الفقهاء والثالث قاله عيسى بن ابان انه لا يجوز في العام الذي لم يخصص ويجوز فيما خصص لان دلالته تضعف وشرط ان يكون الذي خصص به دليلا قطعيا والرابع ان كان التخصيص بدليل منفصل جاز وان لم يخص وان كان بمتصل فلا يجوز قاله ابو الحسن الكرخي وشبهته ان تخصيصه بمنفصل يصير مجازا كما هو رايه واذا كان مجازا ضعف فيتسلط عليه التخصيص فمدار ابن ابان والكرخي على القوة والضعف غير ان مدرك الكرخي في القوة الحقيقة والمجاز ومدرك الاخر القطع بالمجاز وعدم القطع **قوله** والكرخي بمنفصل اي ومنع الكرخي فيما لم يخصص بمنفصل وقد اقتصر في الكتاب على الاربعة وفي المسالة مذهب خامس وهو الوقف في المحل الذي يتعارض فيه الخبر ومقتضى لفظ الكتاب واجراء اللفظ من الكتاب في بقية مسمياته ذهب اليه القاضي كما نقله عنه امام الحرمين والغزالي والامام والامدي ونقل عنه ابن برهان في الوجيز انهما يتعارضان ويتساقطان ويجب الرجوع الى دليل اخر وهو عند التحقيق غير القول بالوقف وكلامه في مختصر التقريب محتمل لكل من النقلين الا انه لما نقله ابن برهان اقرب فانه قال اذا اتفقا بلا تعارض في القدر الذي يتعلقان فيه ولا يتمسك بواحد منهما ويتمسك بالصيغة العامة في بقية المسميات التي لم يتناولها الخبر الخاص ويتنزل الخبر مع العموم فيما يختلف فيه ظاهرهما منزلة خبرين يتعلق الظاهر نقلا مطلقين انتهى وحكى في مختصر التقريب مذهبا سادسا وهو انه يجوز التعبد بتخصيص العموم بخبر الواحد وعدمه عقلا لكن لم يدل دليل على احد القسمين وهذا ايضا قول بالوقف وههنا فوايد احدها ان هذا الخلاف الذي في تجويز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد هل هو جار في تخصيص السنة المتواترة به الظاهر وهو الذي صرح به في الكتاب نعم والمصنف وان كان مسبوقا في

ذلك الى التفرد عن الامام واصحابه وغيرهم من المتاخرين فهو ان نحو وقد سبقه بذلك القاضي رضي
الله عنه فقال في مختصر التقريب القول في تخصيص الكتاب والسنة المقطوع بها باخبار الاحاد
اعلم وفقك الله ان هذا باب عظم اختلاف العلماء فيه ثم ساق المذاهب المذكورة الثانية لعلك
تقول قد سبق ان ابن ابان يرى ان العام المخصوص ليس بحجة فكيف الجمع بينه وبين ما ذكره
هنا والجواب ان الجمع بينهما انه لا يحتج بالعام المخصوص لكونه صار مجازا او لتبيين بعض
المحامل اولى من البعض فيصير مجملا عنده فاذا خصص بعد ذلك جزمنا باخراج ما دل
عليه بعد ان كنا لا نحكم عليه بشيء وبقي الباقي على ما كان عليه لا نحتج به ولا نجزم بعدم
ارادته فالمخصص مبين لكون ذلك المفرد غير مراد وساكت عن الباقي فلا منافاة بين الكلامين
وهذا الجمع قررته والذي احمد الله عليه ورايت انا بعد ذلك القاضي في مختصر التقريب قال تعمد
به مذهب ابن ابان هذا مبني على اصله قد مضاه وهو ان العموم اذا خص بعضه صار مجملا
في بقية المسميات لا يسوغ الاستدلال به فيها فيحمل الخبر على التحقيق مثبتا حكما ابتدا
وليس سبيله سبيل التخصيص اذ حقيقة فانه لا يجوز الاستدلال باللفظ المجمل
في عموم ولا خصوص قبل ورود الخبر وبعده انتهى وهذا حسن نفيس بالتامل قال العراقي
المحدثون والنحاة على عدم صرف أبان قال ونقله ابن يعيش في شرح المفصل عن الجمهور
وقال انه بناه على ان وزنه افعل واصله ابين مبالغة في الظهور الذي هو البيان والابانة
فقولهم هذا ابين من هذا اي اظهر منه واوضح فلوحظ اصله مع العلمية التي فيه فلم يصرف
قال لنا اعمال الدليلين ولو من وجه اولى قيل قال عليه السلام اذا روي عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه قلنا منقوض بالمتواتر
قيل الظن لا يعارض القطع قلنا العام مقطوع المتن مظنون الدلالة والخاص بالعكس فتعادلا
قيل لو خصص لنسخ قلنا التخصيص اهون ش احتج على الجواز مطلقا بان فيه اعمالا للدليلين
اما الخاص ففي جميع ما دل عليه واما العام فمن وجه وهو الافراد التي لم تخصص دون وجه
وهو ما خصص ومنع التخصيص يفضي الى الغاء احد الدليلين وهو الخاص واعمال الدليلين ولو
من وجه اولى من الغاء احدهما وقد سبق مثل هذا واحتج المانع مطلقا بثلاثة اوجه احدها ما روي
انه صلى الله عليه وسلم قال اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان
خالفه فردوه وهذا الحديث مخصوص بالكتاب فلا يدل على السنة المتواترة كما هي طريقة المصنف
وقد رواه ابو يعلى الموصلي في مسنده موصولا من حديث ابي هريرة واللفظ انه سياتيكم
عني

عني احاديث مختلفة فما اتاكم عني موافقا لكتاب الله وسنتي فهو مني وما اتاكم مخالفا
لكتاب الله وسنتي فليس مني وفي سنده مقال ورواه البيهقي في المدخل من طريق الشافعي
رضي الله عنه من طريق منقطعة واجاب المصنف بان هذا منقوض بالسنة المتواترة فانها
مخالفة ويجوز التخصيص بها اتفاقا كما سبق وقال الشافعي رضوان الله عليه ما هو احسن من هذا
الجواب وهو ما نصه وليس يخالف الحديث القران ولكنه مبين معنى ما اراد خاصا وعاما
وناسخا ومنسوخا ثم يلزم الناس ما سن بفرض الله عز وجل فمن قبل عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم فعن الله قبل قال الله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه انتهى الثاني ان الكتاب مقطوع به وكذلك
السنة المتواترة والاحاد مظنون والمقطوع اولى من المظنون اجاب بان العام الذي فيه العلم
وهو الكتاب والسنة المتواترة مقطوع في متنه اذ لا شك في كونه من القران ان كان من الكتاب
ولا ان الرسول صلى الله عليه وسلم قاله ان كان من السنة المتواترة واما الخاص فبالعكس
متنه مظنون لانه من رواية الاحاد فلا نقطع بان رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله ودلالته
مقطوع بها لانه لا يحتمل الا ما نص له فكل منهما مقطوع به من وجه مظنون من آخر فتساويا
فان قلت اذا تعادلا فلا ينبغي ان يرجح احدهما على الاخر اذ هو حينئذ ترجيح من غير مرجح قلت
رجح الخاص بان فيه اعمالا للدليلين وقد ضعف الاصفهاني شارح المحصول هذا الدليل بان خبر
الواحد يحتمل المجاز والنقل وغيرهما مما يمنع القطع غايته ما في الباب انه لا يحتمل التخصيص وذلك
لا ينفع نعم يمكن ان يدعي قوة دلالة الخاص على مدلوله فانها اقوى من دلالة العام عليه الثالث
انه لو جاز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد لجاز نسخهما به واللازم منتف بالاتفاق
على انه لا يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد وبيان الملازمة ان كل واحد منهما تخصيص لكن احدهما وهو
النسخ تخصيص في الازمان والاخر تخصيص في الاعيان واجاب بان التخصيص اهون من النسخ
لان النسخ يرفع الحكم بالكلية بخلاف التخصيص ولا يلزم من تاثير الشيء في الاضعف ان يكون
مؤثرا في الاقوى **قلت** وهذا الدليل وجوابه مستمران على طريقة المصنف فانه قال
لا ينسخ المتواتر بالاحاد وهي طريقة فيها كلام لان جماعة نقلوا الاتفاق على الجواز وجعلوا محل
الخلاف في الوقوع وجماعة جزموا بالجواز من غير حكاية خلاف كالامام وغيره كما ستعرف
ذلك ان شاء الله في النسخ فالعجب ليس من المصنف لانه مشى على طريقته وهي صحيحة كما سنبين ذلك
في كتاب النسخ بل من الامام حيث لم ينبه على ذلك اذ ذكر الدليل والجواب **قال**
وبالقياس ومنع ابو علي وشرط ابن ابان التخصيص والكرخي بمنفصل وابن سريج الجلاء في
القياس واعتبر حجة الاسلام ارجح الظنين وتوقف القاضي وامام الحرمين

البحث الثاني في جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس اي بقياس نص خاص كما صرح
به الغزالي وقوله وبالقياس معطوف على قوله بخبر الواحد اي يجوز تخصيص الكتاب
والسنة المتواترة بخبر الواحد وبالقياس والخلاف في هذه المسئلة على مذاهب احدها الجواز مطلقا
وبه قال الائمة الاربعة والشيخ ابو الحسن وابو هاشم بعد ان كان يوافق اباه وهو المختار
في الكتاب والثاني المنع مطلقا قاله ابو علي الجبائي ونقله القاضي عن طائفة من المتكلمين منهم
ابن مجاهد من اصحابنا والثالث ان تطرق اليهما التخصيص بغير القياس جاز تخصيصهما به والا
فلا قاله ابن ابان ونقله ابن برهان في الوجيز عن اصحاب ابي حنيفة والرابع ان تطرق اليهما التخصيص
بمنفصل جاز والا فلا قاله الكرخي والخامس يجوز تخصيصهما بالقياس الجلي دون الخفي وهو
راي ابن سريج وجماعة من اصحابنا واختلف هولاء في تفسير الجلي والخفي فقيل الجلي قياس العلة
والخفي قياس الشبه وقيل الجلي ما تتبادر علته الى الفهم عند سماع الحكم نحو تعظيم الابوين
عند سماع قوله تعالى ولا تقل لهما اف ونحو اندهاش العقل عن تمام الفكر عند سماع قوله عليه
السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان والخفي ما ليس كذلك وقيل الجلي ما ينقض قضاء القاضي بخلافه
والخفي ما ليس كذلك والسادس ان تفاوت العام والقياس في افادة غلبة الظن رجحنا الاقوى
وان تساويا فالتوقف وهو مذهب حجة الاسلام الغزالي واعترف الامام في اثناء المسئلة
بانه حق واستحسنه القرافي وقال الاصفهاني انه حق واضح وكذلك قال الهندي في اثناء
المسئلة والسابع الوقف ذهب اليه القاضي وامام الحرمين واقتصر المصنف على حكاية هذه
المذاهب السبعة والثامن قاله الامدي ان كانت العلة منصوصا او مجمعا عليها جاز التخصيص به
والا فلا والتاسع ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من عام جاز التخصيص والا فلا وهذا
الخلاف كله في القياس المستنبط من الكتاب او من السنة المتواترة بالنسبة الى عموم الكتاب
او عمومها او عموم خبر الواحد واما القياس المستنبط من خبر الواحد بالنسبة الى خبر الواحد
فمع الخلاف ايضا واما بالنسبة الى عموم الكتاب فيترتب على جواز تخصيصه بخبر الواحد فمن لا يجوز ذلك
لا يجوز تخصيصه بالقياس المستنبط منه بطريق الاولى واما من يجوزه قال الهندي فيحتمل
ان لا يجوز ذلك لزيادة الضعف ويحتمل ان يجوز ذلك كما في القياس المستنبط من الكتاب اذ قد يكون
قياسه اكثر قوة من ذلك العموم بان يكون قد تطرق اليه تخصيصات كثيرة ويحتمل ان يتوقف فيه
لتعادلهما اذ قد يظهر لك ذلك **قال** لنا ما تقدم قيل القياس فرع فلا يقدم قلنا
على اصله قيل مقدماته اكثر قلنا قد يكون بالعكس ومع هذا فاعمال الكل احرى قال استدل
على ما اختاره بان فيه اعمالا للدليلين واعمال الدليلين ولو من وجه اولى وهذا هو الذي تقدم
وقد مضى تقريره قال الغزالي وهو فاسد لان العذر الذي وقع فيه التقابل ليس فيه جمع بين الدليلين
بل

بل هو رفع للعموم وتجريد للعمل بالقياس وهذا حسن وهو ماخوذ من القاضي رحمه الله فانه
اجاب به عن هذه الشبهة في مختصر التقريب قال والمقصود من ذلك ان القدر الذي تحقق اجتماع
القياس واللفظ فيه تركتم فيه قضية اللفظ في باقي المسميات والقدر الذي بقي من اللفظ
لم يتناوله القياس فبين اللفظ في باقي المسميات منزلة اللفظ الاخرى فبطل ادعا استعمال الدليلين
في محل الاجتماع والدليلين واحتج الجبائي على المنع مطلقا بوجهين احدهما ان القياس فرع النص فلو
خصصنا العموم به لقدمنا الفرع على الاصل وهو ممنوع واجاب بان الممتنع تقديم الفرع
على اصله لا على اصل اخر واذا خصصنا العموم به لم نقدمه على اصله وانما قدمناه على اصل اخر
وهو بالنسبة الى الاصل الاخر ليس فرعا بل هو دليل مثله والثاني ان مقدمات القياس اكثر
من مقدمات النص لانه فرعه وكل مقدمة توقف النص عليها في افادة الحكم يتوقف القياس عليها
من غير عكس لاختصاص القياس بتوقفه على مقدمات اخر وبيان ذلك ان جهة الضعف
في العام المقطوع المتن منحصرة في امرين احدهما احتمال التخصيص والثاني احتمال
التجوز وفي غيره الاحتمالان المذكوران مع احتمال كذب الناقل واما في القياس فهذه
الثلاثة او الاثنان لان الاصل في القياس لا بد وان يكون نصا ورابع وهو احتمال ان لا يكون الحكم
معللا بعلة اصلا وخامس وهو احتمال ان يكون العلة غير ما ظنه القايس علة لانه ربما
لم يستكمل اوصاف الاجتهاد وربما قصر في الاجتهاد عامدا او مخطيا وسادس وقد
ذكره القاضي في مختصر التقريب انه وان كان ما ظنه علة فيحتمل ان يكون قد زل في طريقه
وزيغ وتخطى في الطرق التي تثبت بها العلل وسابع وهو انه وان لم يزل في الطريق
فيحتمل ان لا تكون موجودة في الفرع مع انه ظن وجودها فيه وثامن وهو انها وان
وجدت في الفرع لكن ربما لم يوجد فيه شرط الحكم او فقد مانع واذا كان كذلك كان
القياس اضعف من العام لا سيما من المقطوع متنه فلم يجز تقديمه عليه لامتناع العمل
بالمرجوح مع معارضة الراجح قال القاضي في مختصر التقريب فان قالوا انما كلامنا في
قياس يصح مثلا لا يتصور في المجتهدات قياس يقطع بصحته ثم ان صورتم قياسا قاطعا
فصوروا صيغة يقطع بعمومها هذا تقرير الوجه الثاني من الوجهين اللذين اعتمد عليهما
الجبائي واجاب في الكتاب عن الثاني بوجهين احدهما لا نسلم ان مقدمات القياس اكثر مطلقا
بل قد تكون بالعكس اي تكون مقدمات العام اكثر من مقدمات القياس فان فيه احتمال

التجوز والنسخ وخطأ الراوي وغير ذلك والقياس لا يحتمل شيئا من ذلك وثانيهما أنا سلمنا
أن مقدمات القياس أكثر مطلقا لكن في العمل بهما عمل بالدليلين وهو أحرى أي أحوط وأولى كما
سبق وقد عرفت ما فيه من النظر والجواب الوجهين ضعيفان أما هذا فلما عرفت وأما
الذي قبله فلأن القياس لا بد وأن يستند إلى أصل وذلك الأصل إن لم يكن مقطوع المتن
تطرقت إليه هذه الاحتمالات وينضم إليها ما يختص به القياس من المحتملات فيكون الاحتمال
فيه أكثر وإن كان مقطوع المتن فدلالته ظنية وهي تقبل القوة والضعف كالقياس وعند
ذلك نقول الحق في الجواب أن يقال كميات المقدمات قد تعارض كيفياتها فمقدمات القياس
وإن كانت كثيرة لكنها قد تكون أقوى من مقدمات العام القليلة بحيث تصير مع كثرتها
بسبب كيفياتها معادلة للمقدمات القليلة التي للعام أو أرجح ومن أمثلة ذلك أنه لا يخفى
على ذي لب أن إلحاق النبيذ بالخمر بالقياس بعلة الإسكار أغلب على الظن من بقائه تحت قوله تعالى
قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما وكذلك دلالة قياس الأرز على البر في الربا أقوى بالنسبة إلى
الدلالة المأخوذة من قوله تعالى وأحل الله البيع على جواز بيعه متفاضلا وإذا فهم هذا
لاح وجه الحق مع الغزالي في ذلك ووضح أن مذهبه هو المرتضى الذي يختاره فإن قلت ما ذكره
الغزالي من الأخذ بأرجح الظنين يلزمه في خبر الواحد مع العموم فإن المرجحات المتجهة هنا
متجهة ثم من جهة غلبة المجاز على أحدهما وقلته في الآخر وكثرة الأفراد وقلتها ونحو ذلك
قلت أجاب الأصفهاني شارح المحصول بأن ذلك لا يلزمه فإنه يرى أن خبر الواحد
في دلالته على مورده الخاص كالنص أو هو نص فيه ودلالة العموم على مورده الخاص ضعيفة
لاحتمال الإجمال في صيغة العموم بسبب الاشتراك على رأي قوم ولا كذلك القياس مع
العمومات فإن قلت الخلاف في أصل هذه المسألة من جنس الخلاف في القطعيات أو المجتهدات
قلت قال العراقي يدل سياق كلام القاضي على أن القول في تقديم خبر الواحد على عموم
الكتاب وفي تقديم القياس على العموم مما يجب القطع فيه بخطأ المخالف لأنه من مسائل الأصول
قال وعندي الحق هذا من المجتهدات أولى فإن الأدلة فيه من الجوانب متفاوتة غير بالغة
مبلغ القطع **قال** الرابعة يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم لأنه دليل كتخصيص
خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو ريحه أو لونه بمفهوم إذا بلغ الماء
قلتين لم يحمل خبثا قال الآمدي لا نعرف خلافا بين القائلين بالعموم والمفهوم أنه
يجوز تخصيص العموم بالمفهوم وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة أم المخالفة وأما الإمام
فتوقف في ذلك ولم يجزم بشيء وقال سراج الدين في جوازه نظر وجزم في المنتخب بأنه لا يجوز
ونقله

ونقله أبو الخطاب الحنبلي عن بعضهم كما ذكره الأصفهاني وقال ابن دقيق العيد في الكلام على
الحديث الثاني في شرح الإلمام إنه رأى في كلام بعض المتأخرين ما يقتضي أنه لا يخصص بالمفهوم
وقد حصلنا من هذه النقول على أن الخلاف في تخصيص العموم بالمفهوم موجود وقال صفي الدين
لا يستراب في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة وهذا حسن وينبغي أن يجعل محل الخلاف في مفهوم
المخالفة ويؤيده أن الإمام صرح في آخر الناسخ والمنسوخ قبل القسم الثالث بما يقتضي أنه ناسخ
بأن الفحوى يكون ناسخا بالاتفاق وكذلك الآمدي وادعى الاتفاق أيضا واحتج المصنف على الجواز
مطلقا بأنه دليل شرعي إذ القول بجواز التخصيص به مفرع على القول بأنه حجة وإذا كان
كذلك فيخصص به جمعا بين الدليلين ومثله المصنف بقوله عليه السلام خلق الله الماء طهورا
لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو ريحه مع قوله عليه السلام إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث فإن
الأول دل بمنطوقه على أن الماء لا ينجس عند عدم التغير وإن لم يكن قلتين والثاني دل بمفهومه الذي
هو مفهوم شرط وهو حجة على أن القليل ينجس وإن لم يتغير فيكون هذا المفهوم مخصصا للمنطوق
الأول وقد سبق الكلام على الحديثين ولم يمثل بمفهوم الموافقة لظهوره ومثاله أن تقول
من أساء إليك فعاقبه ثم تقول إن أساء إليك زيد فلا تقل له أف **قال**
الخامسة العادة التي قررها الرسول صلى الله عليه وسلم مخصصة وتقريره عليه الصلاة والسلام على
مخالفة العام مخصص له فإن ثبت حكمي على الواحد حكمي على الجماعة رفع عن الباقين هذه المسألة
مشتملة على بحثين الأول أن العادة هل تخصص العموم واعلم أن كلام من أطلق القول في أن العادة
هل تخصص يحتمل شيئين أحدهما أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم أوجب أو حرم أشياء بلفظ
عام يشملها ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها فهل تؤثر تلك العادة في تخصيص
ذلك العام حتى يقال المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذي جرت به العادة أو هو
باق على عمومه وهذا القسم هو الذي تكلم فيه الإمام وأتباعه كالمصنف قال الإمام والحق
أن يقول العادات إما أن يعلم من حالها أنها كانت حاصلة في زمانه عليه السلام مع عدم
منعه عليه السلام إياهم منها أو يعلم أنها ما كانت حاصلة أو لا يعلم واحد من الأمرين فإن كان
الأول صح التخصيص وهو في الحقيقة تقريره عليه الصلاة والسلام وإن كان الثاني لم يجز
التخصيص بها لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع اللهم إلا أن يجمعوا عليه فيصح حينئذ
والمخصص هو الإجماع لا العادة وإن كان الثالث احتمل واحتمل وتابع المصنف على ذلك
فرع إذا باع شجرة وأطلق دخل في بيعها أغصانها إلا اليابس لأن العادة فيه القطع
وقال صاحب المهذب يحتمل أن لا يدخل كالصوف على ظهر الغنم يعني إذا بيع واستحق الجز الاحتمال

الثاني ان يكون العادة جارية بفعل معين كأكل طعام معين مثلا ثم انه عليه السلام نهاهم
عنه بلفظ يتناوله كما لو قال نهيتكم عن اكل الطعام ومنه نهيه عليه السلام عن بيع الطعام
بجنسه فهل يكون النهي مقتصرا على ذلك الطعام فقط ام يجري على عمومه ولا اثر للعادة في
ذلك وهذا الاحتمال هو الذي تكلم فيه الامدي وتابعه ابن الحاجب وهما مسئلتان لا تعلق
لاحدهما بالاخرى ولم يتعرض الامدي لتلك وقد عرفت حكمها ولا الامام لهذه ومن قال
ان العادة تخصص حمل النهي فيها على ذلك المعتاد لا غير ومن قال لا تخصص وهو المختار اجراه
على عمومه هذا تمام القول في التخصيص بالعادة وقد اورد الهندي كما ذكرناه فلا نعول
به فان بعض الضعفاء حاول الجمع بين كلام الامام والامدي ظنا منه انهما تواردا على
محل واحد فوقع في خبط كثير البحث الثاني في ان تقرير النبي صلى الله عليه وسلم واحدا من المكلفين
على خلاف مقتضى العام هل يكون مخصصا اما في حق ذلك الشخص الذي اقر فلا شك فيه
ضرورة انه عليه السلام لا يقر على باطل واما في حق غيره فان ثبت المروي من قوله صلى الله
عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فيرتفع حكم العام عن الباقين ايضا وعلى هذا
يكون نسخا لا تخصيصا ان خالف ذلك الواحد جميع ما دل عليه العام ويكون تخصيصا ان خالف
في فرد كما لو قال لا تقتلوا المسلمين وقدرنا ان شخصا قتل مسلما واقره عليه السلام على
ذلك فيعلم ان ذلك المقتول كان يجوز قتله لكل احد وهذا الحديث وهو حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة لا اعرف له اصلا وسألت عنه شيخنا الحافظ ابا عبد الله الذهبي فلم يعرفه واعلم
انه يشترط في تقريره عليه السلام ان لا يعلم من الفاعل اعتقاده ذلك الفعل كتردد اليهود
الى كنائسهم فان سكوته عن ذلك لا يقتضي اباحته للعلم بتقرير اهل الذمة على ذلك ويحكم
البحث في التقرير بسؤال وهو ان الاستدلال بالتقرير على الاباحة كيف يتم مع انه يحتمل ان
يكون التقرير قبل نزول الوحي فينبغي ان يقال يستدل به على عدم التحريم اما اثبات الاباحة
فلا وهذا السؤال اورده والدي احسن الله اليه على الشيخ صدر الدين ابن المرحل ولم
يحصل عنه جواب اذ ذاك قال والدي ايده الله وقد ظهر لي بعد ذلك جوابه وهو ان
التقرير انما يكون على فعل قد وقع او هو واقع ولنا قاعدة قد نقلوها وهو انه لا يجوز
الاقدام على فعل حتى يعرف حكمه فذلك الفعل الذي اقر عليه لو لم يكن مباحا لكان حراما لان الاقدام
عليه بلا علم بحكمه ثم ههنا دل التقرير على الاباحة بخلاف السكوت عند السؤال فانه يحمل
على عدم نزول الحكم لان السائل عالم بعدم وقوعه والسائل ينتظر حكمه فيفهم من
السكوت عدم الحكم فيبقى وافقه الحال المقدم على الفعل قد اعتقد اباحته فهذا فرق بين المقامين

قال

قال قلت يكفي في تسويغ الفعل البراءة الاصلية قلت هذا كاف في الاباحة لا رافعا الشارع
حكم البراءة الاصلية حكم وهي دليل شرعي وانما نقول ما التحريم اذا قدم بلا سبب فهذا يتكلم عليه
سواء كان هناك حكم ام لا فاذا لم ينكر دل على الاباحة وحمل احدهم على ان فاعله اقدم عن علم
بخلاف السائل فان ظاهر حاله انه واقف عن الاعتقاد منتظر للجواب فلا يحصل مفسدة
والله اعلم **قال** السادسة خصوص السبب لا يخصص لانه لا يعارضه قلت هذه
المسئلة مشتملة على بحثين الاول في ان خصوص السبب لا يخصص عموم اللفظ ومن الناس
من اطلق الكلام وهذه المسئلة كالمصنف والتحقيق تفصيل وهو ان الخطاب اما ان يكون لسؤال
سائل اولا فان كان جوابا فاما ان يستقل بنفسه اولا فان لم يستقل فلا خلاف انه على حسب
الجواب ان كان عاما فعام وان كان خاصا فخاص وان استقل فهو اقسام لانه اما ان يكون
اخص او مساويا او اعم والاخص مثل قول القائل من جامع في نهار رمضان فعليه ما على
المظاهر وجواب من سأله عن من افطر في نهار رمضان وهذا جائز بشرائط احدها ان يكون
فيما خرج من الجواب تنبيه على ما لم يخرج منه والثاني ان يكون السائل مجتهدا والا لم يفد
التنبيه والثالث ان لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد واما المساوي فلا اشكال
فيه واما الاعم فهو منقسم الى قسمين لانه اما ان يكون اعم منه فيما سئل عنه كقوله عليه
السلام لما سئل عن ماء بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه
واما ان يكون عاما في غير ما سئل عنه كقوله عليه السلام حين سئل عن التوضي بماء البحر
هو الطهور ماؤه الحل ميتته وحكم هذا القسم التعميم بالنسبة الى ما سئل عنه والى غيره
من غير خلاف واما القسم الاول فقد جعلوه من محل الخلاف الذي سنستقصي القول
فيه ان شاء الله تعالى وقال والدي ايده الله الذي يتجه القطع بان العبرة بعموم اللفظ لان عدول
المجيب عن الخاص المسؤول عنه الى العام دليل على ارادة العموم واما الخطاب الذي لا يرد جوابا
لسؤال سائل بل واقعة وقعت فاما ان يرد في اللفظ قرينة تشعر بالتعميم كقوله تعالى والسارق
والسارقة والسبب رجل سرق رداء صفوان فالاتيان بالسارقة معه قرينة تدل على عدم
الاقتصار على المعهود وكذلك العدول عن الافراد الى الجمع كما في قوله تعالى ان الله يأمركم ان
تؤدوا الامانات الى اهلها نزلت في عثمان بن طلحة اخذ مفتاح الكعبة وتغيب به وابى
ان يدفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم وقيل ان عليا رضي الله عنه اخذه منه وابى ان يدفعه
اليه فنزلت فاعطاه النبي صلى الله عليه وسلم اياه وقال خذوها يا بني طلحة خالدة مخلدة

فحكم ابدا لا سرعها منكم الا ظالم وان لم يكن ثم قرينة وكان معرفا بالالف واللام فمقتضى كلامهم
الحمل على المعهود الا ان يعلم من تفسير الشرع تاسيس قاعدة فيكون دليلا على العموم وان كان
العموم لفظا اخر غير الالف واللام فيحسن ان يكون ذلك هو محل الخلاف اذا عرفت ذلك فالصحيح
الذي عليه الجمهور وبه جزم في الكتاب ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وخالف في ذلك
مالك والمزني وابو ثور فقالوا ان خصوص السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ قال امام الحرمين
وهو الذي صح عندنا من مذهب الشافعي وكذلك قال الغزالي في المنخول وقال في مختصر التقريب
والارشاد نقل المذهبان جميعا عنه واعلم ان الذي صح من مذهب الشافعي رضي الله عنه موافقة
الجمهور خلاف ما ذكره امام الحرمين قال الامام في كتابه الموضوع في مناقب الشافعي رحمه الله
ومعاذ الله ان يصح هذا النقل عنه وكيف وكثير من الايات نزلت في اسباب خاصة ثم لم يقل الشافعي
رحمه الله بانها مقصورة على تلك الاسباب قال والسبب في وقوع هذا النقل الفاسد انه يقول
ان دلالته على سببه اقوى لانه لما وقع السؤال عن تلك الصورة لم يجز ان لا يكون اللفظ جوابا
عنه ولا تاخير البيان عن وقت الحاجة وابو حنيفة عكس ذلك وقال دلالته على سبب النزول
اضعف وحكم بان الرجل لا يلحقه ولد امته وان وطئها ما لم يقر بالولد مع ان قوله صلى
الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر انما ورد في امة والقصة مشهورة في قصة
عبد بن زمعة فبالغ الشافعي في الرد على من جوز اخراج السبب واطنب في ان الدلالة
عليه قطعية لدلالة العام عليه بطريقين احدهما العموم والثاني كونه واردا لبيان حكمه
فتوهم المتوهم انه يقول ان العبرة بخصوص السبب هذا حاصل ما ذكره الامام وهو بليغ واما
ما ذكره امام الحرمين فلعله اطلع على نص مرجوح عندنا او غير ذلك فان الخلاف فيه غير
بعيد عن المذهب ولذلك اختلف الاصحاب في ان العرايا هل تختص بالفقراء ام يشترك فيها
الاغنياء والفقراء والصحيح التعميم مع انها وردت على سبب خاص وهو الحاجة والغرض ان
الصحيح من مذهبه موافقة الجمهور وفروعه تدل على ذلك قال الاصحاب فيمن دخل عليه
صديقه فقال تغدَّ معي فامتنع فقال ان لم تتغد معي فامرأتي طالق فلم يفعل لا يقع الطلاق
ولو تغدى بعد ذلك معه وان طال الزمان لانحلال اليمين فان نوى الحال فلم يفعل وقع الطلاق
وهو يخالف قول الاصوليين ان الجواب الذي يستقل بنفسه الا ان العرف يقتضي عدم
استقلاله في مثل هذه الصورة وحكم الذي لا يستقل بوضعه فيكون على حسب السؤال
وراى البغوي حمل المطلق على الحال للعادة وهو يوافق قول الاصوليين هذا وافتى القاضي
الحسين في امراة صعدت بالمفتاح الى السطح فقال زوجها ان لم تلقي المفتاح فانت طالق فلم تلقه
ونزلت

ونزلت انه لا يقع ويحمل قوله ان لم تلقه على التابيد واخذ ذلك مما قاله الاصحاب في المسألة
المذكورة وفي الرافعي عن المبتدا في الفقه للقاضي الروياني انه لو قيل له كلم زيدا فقال والله لا
كلمته انعقدت اليمين على الابد الا ان نوى اليوم فان كان ذلك في طلاق وقال اردت اليوم
لم يقبل في الحكم وهذه الصور كلها شاهدة لان العبرة بعموم اللفظ ومخالفة لما قال الاصوليون
في الجواب الذي يقتضي العرف عدم استقلاله دون الوضع والحق مع الفقهاء لان اللفظ عام
والعادة لا تخصص واما ما وقع في كتاب طبقات الفقهاء في ترجمة الامام من ان الشافعي في الام
في الجزء الرابع من اجزاء تسعة في باب ما يقع به الطلاق من الكلام وما لا يقع وهو بعد الطلاق
الذي يملك فيه الرجعة وقبل الجهة في النية وما اشبهها نص على ما ذكره الامام عنه من
ان العبرة بعموم اللفظ فقد لكنا هنا البلا يعتبر به فان حذفه من ذلك الكتاب بعد في الانتشار
النسخ به وبيان ذلك انه قال ما نصه ما يقع به الطلاق من الكلام وما لا يقع قال الشافعي
ذكر الله تعالى في كتابه الطلاق والفراق والسراح فقال عز وجل واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن وقال
تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف وقال عز وجل لنبيه صلى الله
عليه وسلم في ازواجه ان كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها الاية قال الشافعي فمن خاطب امراة
فافرد لها اسما من هذه الاسماء فقال انت طالق او طلقتك او فارقتك او سرحتك لزمه الطلاق
وان لم ينوه في الحكم ونويناه فيما بينه وبين الله عز وجل ويسعه ان لم يرد بشيء منه طلاقا
ان يمسكها ولا ان يقيم لانها لا تعرف من صدقه ما يعرف من صدق نفسه وسواء فيما
يلزم من الطلاق ولا يلزم تكلم به الزوج عند غضب او مسالة طلاق او رضا او غير مسالة طلاق
ولا تصنع الاسباب شيئا انما تصنعه الالفاظ لان السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب
ولا يكون مبتدا الكلام الذي له حكم فيقع فاذا لم يصنع السبب بنفسه شيئا لم يصنعه بما بعده ان
يصنع ما له حكم اذا قيل انتهى فتوهمت انا ما توهمت من قوله ولا تصنع الاسباب شيئا الى اخره وهو
وهم وانما مراده ان الغضب وغيره من الاسباب التي يرد عليها الطلاق لا تدفع وقوع الطلاق
ولا تعلق لذلك بالمسالة الاصولية وقد احتج المصنف على ان العبرة بعموم اللفظ بان اللفظ صالح
لتناول الافراد وهو عام وكونه ورد على سبب لا يعارضه لانه لا منافاة بينهما بدليل ان
المجيب لو قال احمل اللفظ على عمومه ولا تخصصه بخصوص سببه كان ذلك جائزا واعترض على
هذا بانه لا ينافي كون السبب يدل بطريق الظهور على تخصيص العام به لان الذي ذكره احتمال
والاحتمال لا ينافي الظهور كما انه لو صرح بارادة الخصوص في العمومات من غير سبب جاز

ذلك مع كون هذا الاحتمال لا ينافي ظهور صيغة العموم في الاستغراق وذكر الامام دليلا اخر وهو
اجماع الامة على ان اية اللعان والظهار وغيرهما انما نزلت في اقوام معينين مع تعميم الامة حكمها
وما قال الحدان ذلك التعميم خلاف الاصل واحتج الخصم بان الجواب لو عم لم يكن مطابقا للسؤال
والمطابقة بين السؤال والجواب شرط ولهذا لم يجز ان يكون الجواب خاصا وبان السبب لو لم يكن
مخصصا لما نقله الراوي لعدم فائدته واجيب عن الاول بانك ان اردت بمطابقة الجواب ان يستوعب
السؤال ولا يغادر منه شيئا فمسلم والاعم يحصل فيه المطابقة بهذا المعنى بخلاف الاخص وان
اردت بالمطابقة اختصاص الجواب بالسؤال فلا نسلم اشتراطها بهذا المعنى وعن الثاني بان فائدته
معرفة السبب وقد صنف بعض المتاخرين في معرفة اسباب الحديث كما صنف العلماء في معرفة اسباب
النزول ومن فوائد ذلك امتناع اخراج صورة السبب عن العموم بالاجتهاد فانه لا يجوز اخراج
تلك الصورة التي ورد عليها السبب بالاجماع نص عليه القاضي في مختصر التقريب والامدي في طائفة
وحكي عن ابي حنيفة انه يجوز اخراجها وقد عرفت ذلك من قبل وقد قال العلماء ان دخول
السبب قطعي لان العام يدل عليه بطريقين كما مر ومن ذلك يستفاد كونه لا يخرج بالاجتهاد قال
والدي ابقاه الله وهذا عندي ينبغي ان يكون اذا دلت قرائن حالية او مقالية على ذلك او على
ان اللفظ العام يشمله بطريق الوضع لا محالة والا فقد ينازع الخصم في دخوله وضعا تحت
اللفظ العام ويدعي انه يقصد المتكلم بالعام اخراج السبب وبيان انه ليس داخلا في
الحكم فان للحنفية ان يقولوا في حديث عبد بن زمعة ان قوله صلى الله عليه وسلم الولد
للفراش وان كان واردا في امة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد وبيان حكمه اما بالثبوت او
بالانتفاء فاذا ثبت ان الفراش هي الزوجة لانها التي يتخذ لها الفراش غالبا وقال الولد للفراش
كان فيه حصر ان الولد للحرة ومقتضى ذلك ان لا يكون للامة فكان فيه بيان الحكمين جميعا نفي النسب
عن السبب واثباته لغيره ولا يليق دعوى القطع هنا وذلك من جهة اللفظ وهذا في الحقيقة
نزاع في ان اسم الفراش هل هو موضوع للحرة والامة الموطوءة او للحرة فقط فالحنفية يدعون
الثاني فلا عموم عندهم له في الامة فخرجت المسألة من باب ان العبرة بعموم اللفظ او بخصوص
السبب نعم قوله صلى الله عليه وسلم في حديث عبد بن زمعة هو لك يا عبد وللعاهر الحجر بهذا
التركيب يقتضي انه الحقه به على حكم السبب فيلزم ان يكون مرادا من قوله الولد للفراش فليتنبه
لهذا البحث فانه نفيس جدا ولا يقال ان الكلام انما هو حيث يحصل دخوله في اللفظ العام وضعا
لانا نقول قد يتوهم من كون اللفظ جوابا للسؤال يقتضي دخوله فاردنا ان ننبه على
ان الامر ليس كذلك والجواب انما يقتضي بيان الحكم وانما اردنا ان دعوى من ادعى ان
دلالة

دلالة العموم على سببه قطعية يمكن المنازعة فيها بالنزاع في دخوله تحت اللفظ العام وضعا
لا مطلقا والمقطوع به انه لا بد فيه من بيان حكم السبب اما كونه يقطع بدخوله في ذلك
او بخروجه عنه فلا يدل على تعيين واحد من الامرين ولنختم المسألة بعد ذكر هذا البحث النفيس
بمسائل احدها ان جميع ما تقدم في السبب وبقية الافراد التي دل اللفظ العام بالوضع عليها
وبين ذينك السببين رتبة متوسطة فنقول قد تنزل الايات على الاسباب الخاصة وتوضع
كل واحدة منها مع ما يناسبها من الاي رعاية لنظم القران وحسن اتساقه فذلك الذي وضعت
معه الاية النازلة على سبب خاص للمناسبة اذا كان مسبوقا لما نزل في معنى يدخل تحت ذلك
اللفظ او كان من جملة الافراد الداخلة وضعا تحت اللفظ العام فدلالة اللفظ عليه يحتمل ان
يقال انه كالسبب فلا يخرج ويكون مرادا من الاية قطعا ويحتمل ان يقال انه لا ينتهي في القوة
الى ذلك لانه قد يراد غيره وتكون المناسبة لشبهه به والحق ان ذلك رتبة متوسطة
دون السبب وفوق العموم المجرد ومثال ذلك قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا
الامانات الى اهلها فان مناسبتها للاية التي قبلها وهي قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا
نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين
امنوا سبيلا ان ذلك اشارة الى كعب بن الاشرف كان قدم الى مكة وشاهد قتلى بدر وحرض
الكفار على الاخذ بثارهم وغزو النبي صلى الله عليه وسلم فسالوه من اهدى سبيلا النبي صلى الله
عليه وسلم او هم فقال انتم كذبا منه وضلالة لعنه الله فتلك الاية في حقه وحق من شاركه
في تلك المقالة وهم اهل كتاب يجدون عندهم في كتابهم نعت النبي صلى الله عليه وسلم وصفته
وقد اخذت عليهم المواثيق ان لا يكتموا ذلك وان ينصروه وكان ذلك امانة لازمة لهم فلم
يؤدوها وخانوا فيها وذلك مناسب لقوله ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها ولا
يرد على هذا ان قضية كعب بن الاشرف كانت عقب بدر ونزول ان الله يامركم في الفتح او
قريبا منه وبينهما نحو ست سنين لان الزمان انما يشترط في سبب النزول ولا يشترط في
المناسبة لان المقصود منها وضع اية في موضع يناسبها والايات كانت تنزل على
اسبابها ويامر النبي صلى الله عليه وسلم بوضعها في المواضع التي علم من الله تعالى انها مواضعها
وثانيها سؤال عظيم اورده والدي احسن الله في تفسيره في اية الظهار وهي قوله
تعالى والذين يظاهرون من نسائهم الاية وتقريره يتوقف على اعراب الاية فقول الذين مبتدا
وخبره فتحرير او فكفارتهم تحرير وجاز حذف ذلك لدلالة الكلام عليه وجاز دخول الفا

في الخبر لتضمن المبتدا معنى الشرط وتضمن الخبر معنى الجزاء فاذا اريد التنصيص على ان الخبر مستحق
بالصلة دخلت الفاء لتحتم الدلالة على ذلك واذا لم تدخل احتمل ان يكون مستحقا به او بغيره
كما في قوله الذين يظهرون عليهم تحرير رقبة وان كنا نقول ان ترتيب الحكم على الوصف يشعر
بالعلية ولكن ليس بنص ودخول الفاء نص وهذا الموضع من المواضع المتفق على جواز
دخول الفاء فيها لعموم الموصول فلو اريد بالموصول خاص بحيث لا يكون فيه عموم فالصحيح
عدم جواز دخول الفاء وكذلك لو وصل بماض لم يجز دخول الفاء على الصحيح اذا عرف هذا
فالاية على ذلك لا تشمل الامر وجد منه الظهار قبل نزولها لان معنى الشرط مستقبل
فلا يدخل فيه الماضي والنبي صلى الله عليه وسلم قد اوجب الكفارة على اوس بن الصامت
وذلك لا شك فيه من جهة ما عرفت من كونه هو السبب الا ان هذا الاشكال يعود من جهة
عدم شمول اللفظ على ما تقرر من قاعدة دخول الفاء ومن جهة اخرى وهي ان الحكم انما يثبت
من حين نزول الاية واوس ظاهر قبل نزولها فكيف ينعطف حكمها على ما سبق لا سيما اذا كان
الحكم قبل نزولها انه طلاق كما ورد انه صلى الله عليه وسلم قال ما اراك الا قد حرمت عليه فكيف يرتفع
التحريم او الطلاق بعد وقوعه وهذا الاشكال وارد في اية اللعان من الجهتين كما هو وارد هنا
ووارد في اية السرقة واية حد الزنا ونحوهما من الجهة الثانية لاثبات احكامها لمن صدر
منه السبب المتقدم على نزولها وان لم يجعل الفاء فيها داخلة على خبر المبتدا هذا تقرير السؤال
وهو قوي واجاب عنه بما لا يقاومه فقال اما اثبات احكام هذه الايات لمن وجد منه
السبب قبل نزولها فلان السرقة والزنا ونحوهما من الافعال التي كانت معلومة التحريم عندهم
ووجوب الحد فيها لا يتوقف على العلم والفاعل لها قبل نزول الاية اذا كان هو السبب في نزولها
في حكم المقارن لها لانها نزلت مبينة لحكمه ولذلك يثبت حكمها فيه دون غيره ممن تقدمه
واما دخول الفاء في الخبر فيستدعي العموم في كل من تظهر من امراته مثلا وذلك يشمل الحاضر
والمستقبل وسبب النزول حاضر وفي حكم الحاضر واما دلالة الفاء على الاختصاص بالمستقبل فقد
يمنع واما كون الظهار كان طلاقا فلم يكن ذلك بشرع واما قول النبي صلى الله عليه وسلم ما اراك
الا قد حرمت عليه فلم يثبت وقال بعض الناس انه منسوخ بالاية فان ثبت ان النبي صلى الله عليه
قاله فالامر كذلك ويكون من نسخ السنة بالكتاب **قال** وكذا مذهب الراوي
لحديث ابي هريرة في الولوغ وعمله لانه ليس بدليل فلو خالف الدليل والا لقدحت روايته قلنا
ربما ظنه دليلا ولم يكن ... البحث الثاني فيما اذا عمل الراوي بخلاف العموم هل يكون مخصصا
للعموم وقد اختلفوا فيه فذهب الاكثرون منهم الامام والامدي الى انه لا يخصص وعزاه الامام
[illegible]

الى الشافعي ومالك لانه قال ان حمل الراوي الخبر على احد محمليه صرت الى قوله والا فلا اصير اليه
هذا كلام الامام وهو صريح في ان صورة اختياره في المسالة غير الذي ذكره ومنهم من يطلق
القول في المسالة ويجعل هذا قولا مفصلا وذهبت الحنفية والحنابلة الى انه يكون مخصصا وفصل
بعضهم فقال ان وجد ما يقتضي تخصيصه به لم يخص بمذهب الراوي بل به ان اقتضى نظر الناظر فيه
ذلك والا خص بمذهب الراوي وهو مذهب القاضي عبد الجبار وقال امام الحرمين ان علم من حاله
انه نقل ما خالف الحديث نسيانا فلا ينبغي ان يتبعه خلافا وان لم يعلم قال انه رجح فعله اذ ذاك
ولو احتمل ان يكون فعله احتياطا كما لو روى ما يقتضي رفع الحرج عن الفعل فيما يظن
فيه التحريم رايناه متحرجا عنه غير ملابس له فالتعويل على الحديث ويحمل فعله على الورع
والتعلق بالافضل وان لم يحتمل شي من ذلك لم يجز التعلق بالحديث **قلت**
وعندي ان محل الخلاف مخصوص بالقسم الثالث اذ لا يتجه في القسمين الاولين وقد مثل
المصنف تبعا للامام لهذه المسالة بما روى مسلم عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل سبع مرات اولاهن بالتراب
ورواه البخاري ولفظه اذا شرب مع ان ابا هريرة كما روي كان يغسل ثلاثا فلا يخص بمذهبه
لان قول الصحابي ليس بدليل اذ نحن مفرعون على ان قوله ليس بحجة وهذا المثال على هذا
الوجه غير مطابق لان التخصيص فرع العموم وسبع مرات من اسما الاعداد التي هي
نصوص في مسمياتها لا عامة نعم قد يحسن ايراد ذلك مثالا اذا صدرت المسالة هكذا
الراوي الصحابي اذا خالف الحديث وفعل ما يضاده فهل نعول على الحديث او على فعله نحو خبر
ابي هريرة واما ما نحن فيه فلا يحسن ايراده مثالا ومثل له صفي الدين الهندي وكذا ابن برهان
كما نقله القرافي عنه بمثال اقرب من هذا وهو ان ابن عباس رضي الله عنه روى من بدل دينه
فاقتلوه وهذا عام في الرجال والنسا وذهب هو الى ان المرتدة لا تقتل **قلت** وفي هذا
المثال ايضا نظر وهو ان من الشرطية على راي لا يدخل فيها النسا فلعل ابن عباس يختار ذلك الراي
على ان كل هذا عدول عن التحقيق والتمثيل بحديث ابي هريرة وعمله صحيح وانما جا الفساد
فيه من جهة تقريره على الوجه المتقدم وكان الامام النظار علاء الدين الباجي رحمه الله
يقرره على الوجه الصحيح وهو ان الكلب من حيث انه مفرد معرف للعموم يشمل كلب الزرع وغيره
وابو هريرة يرى ان كلب الزرع لا يغسل منه الا ثلاثا وغيره يغسل منه سبعا فقد اخرج
بعض افراد الكلب هذا هو معنى التخصيص في الحديث وهذه فائدة حسنة لكن ما ادري
من اين له ان ابا هريرة كان يغسل من كلب الزرع ثلاثا فان المعروف اختلاف الرواية عن ابي
هريرة في انه هل كان يرى ان الغسل من ولوغ الكلب سبعا او ثلاثا فروى الدارقطني

بسنده الى عبد الملك عن عطا عن ابي هريرة قال اذا ولغ الكلب في الاناء فاهرقه ثم اغسله ثلث
مرات ثم قال الدارقطني لم يروه غير عبد الملك عن عطا عنه قال والصحيح عنه سبع مرات
قلت فاذا صح ان ابا هريرة كان يغسل من كلب الزرع وغيره يكون ذلك
جمعا منه بين الروايات فمن روى عنه السبع يكون كلامه في غير كلب الزرع ومن
روى الثلاث يكون مراده كلب الزرع واحتج من جعل مذهب الراوي مخصصا بانه انما
خالف الدليل لانه لو خالف لا لدليل لفسق ولا تقبل روايته واذا كانت مخالفته مستندة
الى دليل يحتم اتباعه والجواب انه ربما خالف لشيء ظنه في نفسه مما اداه اليه نظره كونه
دليلا ولم يكن كذلك في نفس الامر ولا يلزم القدح في روايته لانه لم يعدم الا على حسب ما ادى به
اجتهاده ولا الاتباع لعدم صحة المظنون بل ولو احتمل ان ما ظنه حق في نفس الامر
فليس لنا الانقياد له بمجرد التقليد ما لم يتضح لنا وجه الحق في ذلك والغرض ان الذي يتضح
لنا خلاف ما عمله لعام الدليل الذي رواه معارضا لحو لما راه

خاتمة

اضطرب النظر في انه هل صورة هذه المسألة مخصوصة بما اذا كان الراوي صحابيا ام
الامر اعم من ذلك ولكن الخلاف فيمن ليس بصحابي اضعف فلينزل القول في المسألة هكذا
ان كان الراوي صحابيا ام الامر اعم وقلنا قول الصحابي حجة خص على المختار قال القاضي في مختصر التقريب
وقد نسب ذلك الى الشافعي في قوله الذي يعلم الصحابي فيه ونقل عنه لا تخصيص به الا اذا انتشر
في اهل العصر ولم ينكره وجعل ذلك نازلا منزلة الاجماع وان قلنا قوله غير حجة فعند الخلاف والمتقدم
وان كان غير صحابي ترتب الخلاف على الصحابي فان قلنا لا تخصيص بقول الصحابي الراوي لم تخصص
بقول الراوي الذي ليس بصحابي جزما وان قلنا تخصص ففي هذا الخلاف واما قول القرافي في
صورة المسألة ان يكون صحابيا واما غير الصحابي فلا تخصص قطعا فليس بجيد والمعتمد ما قلناه
ويشهد له الدليل الذي ذكر من انه انما خالف الدليل والا انقدحت روايته فان هذا يشمل
الصحابي وغيره وبما ذكرناه صرح امام الحرمين في البرهان فقال وكلما ذكرناه يعني في هذه
المسألة غير مختص بالصحابي فلو روى بعض الائمة حديثا وعمل بخلافه فالامر على ما فصلناه
انتهى وما ذكره في شرح الطبقات من ان ابن القاضي صرح بذلك في مختصر التقريب وهو مني في
الفهم عنه فقد تاملت كلامه بعد ذلك فلم اجده يعطي الذي ذكر وانما نبهت على ذلك هنا
لئلا يغتر به

قال السابعة افراد فرد لا تخصص مثل قوله عليه السلام
ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله صلى الله عليه وسلم في شاة ميمونة دباغها طهورها لانه غير مناف
قيل المفهوم مناف قلنا مفهوم اللقب مردود ش اذا افرد الشارع فردا من افراد العام
بالذكر

بالذكر وحكم عليه بما حكم في العام لا يكون مخصصا للعموم خلافا لابي ثور مثاله ما روى مسلم ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال عليه السلام وقد مر بشاة ميتة
لمولاة لميمونة كما رواه مسلم الا اخذوا اهابها فدبغوه فانتفعوا به والدليل على ان العام لا
يخص ببعضه اذا افرد بالذكر ان المخصص لا بد وان يكون بينه وبين العام منافاة ولا منافاة
بين كل الشيء وبعضه واحتج ابو ثور بان تخصيص الشيء بالذكر يفهم منه نفي الحكم عما عداه والا فلا
يظهر فائدة لتخصيص ذلك الفرد بالذكر واجاب المصنف بان المفهوم هنا مفهوم اسم وهو
غير حجة كما سبق وعندي في ترتيب المسألة على هذا الوجه نظر وما اظن ابا ثور يستند في ذلك
الى مفهوم اللقب فان الظاهر انه لا يقول به فانا لم نر احدا حكاه عنه مع انه اجل واقدم من
الدقاق واولى بان تودع اراؤه بطون الاوراق ولعله يقول بهذا المفهوم اذا ورد خاصا
بعد عام تقدمه ويقول ان ذلك قرينة في ان المراد بذلك العام هذا الخاص ويجعل العام
كالمطلق والخاص كالمقيد ولا يكون ذلك قولا منه بمفهوم اللقب الذي قال به الدقاق
وحينئذ ترتيب المسألة على انه استند فيها الى مفهوم اللقب غير سديد والرد عليه كذلك

قال الثامنة عطف الخاص لا يخصص مثل الا لا يقتل مسلم بكافر ولا
ذو عهد في عهده وقال بعض الحنفية بالتخصيص لتسويته بين المعطوف والمعطوف عليه
قلنا التسوية في جميع الاحكام غير واجبة ش عطف الخاص على العام لا يوجب تخصيص العام خلافا
لابي حنيفة واصحابه وتوقف فيه بعض المتكلمين مثاله ان اصحابنا لما احتجوا على ان المسلم
لا يقتل بالذمي بما روى ابو داود من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده قالت الحنفية او بعضهم انه عليه السلام
عطف عليه قوله ولا ذو عهد في عهده فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر ثم ان الكافر
الذي لا يقتل به ذو العهد هو الحربي فيجب ان يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم ايضا هو الحربي تسوية
بين المعطوف والمعطوف عليه اجاب المصنف بان التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه
غير واجبة في جميع الاحكام وهو جواب ضعيف لان الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف
والمعطوف عليه في جميع الاحكام بل باشتراكهما في المتعلقات كالحال والشرط والمصنف يوافق
على ذلك كما نص عليه في الاستثناء المتعقب للجمل بل الجواب الصحيح ان قوله ولا ذو عهد في عهده
كلام تام لانه لو قال ولا يقتل ذو عهد لكان من الجائز ان يتوهم متوهم ان من وجد منه العهد
ثم خرج عن عهده لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان هذا النهي مختص بكونه في حال العهد
واذا ثبت كونه كلاما تاما فلا يجوز اضمار تلك الزيادة اعني لفظة بكافر لان الاضمار على

خلاف الاصل فان قلت ما وجه الارتباط بين هاتين الجملتين حتى يقال اعني قوله لا يقتل مسلم بكافر ولا
ذو عهد في عهده اذ لا يظهر كون احدهما تعلق بالاخرى **قلت** ظني ان ابا اسحق المروزي
احد ائمة اصحابنا اجاب عنه في التعليقة بان عداوة الصحابة رضي الله عنهم للكفار وذلك كانت شديدة
جدا فاشار صلى الله عليه وسلم على ان صاحب العهد اذا كان في عهده لا يقتل لئلا يتجرد اللفظ الدال
على ان المسلم لا يقتل بالكافر والحق قوله لا يقتل مسلم بكافر فيحمل العداوة الشديدة على الاقدام على قتل
كل كافر من معاهد وغيره وهذا الجواب جدير بان يغتبط ولا يقال حرمة الاقدام وان
انتفى القصاص باقية وهي تحمل الصحابة الذين هم اهل الورع الشديد على الاحجام لانا نقول كان
ذلك في صدر الاسلام ولا يلزم من كون المسلم لا يقتل بالكافر ان يكون قتل المعاهد حراما لاحتمال
ان لا يثبت القصاص بين المسلم والكافر مطلقا والدليل الدال على جواز قتل الكافر في الجملة قائم
فيتبين تخصيص ذلك الدليل بنهيه عن قتل المعاهد في عهده **قال** التاسعة
عود ضمير خاص لا يخصص مثل والمطلقات مع وبعولتهن لانه لا يزيد على اعادته ش عود
الضمير خاص ~~لا يخصص~~ الى بعض العام المتقدم هل يوجب تخصيص العام ام لا قلت اذا اعقب
اللفظ العام باستثناء او تقييد بصفة او حكم خاص لا يتاتى في كل مدلوله بل في بعضه فهل
يوجب ذلك تخصيصه اختلفوا فيه فذهب الاكثر من اصحابنا الى ان ذلك لا يوجب تخصيصه وبه
جزم في الكتاب واختاره الغزالي والامدي وابن الحاجب وصفي الدين الهندي وذهب ابن الحنفية
الى انه يخصصه ولذلك قالوا في قوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر الا كيلا بكيل ان المراد منه
ما يكال من البر فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين لان ذلك القدر مما لا يكال وذهب جماعة منهم امام
الحرمين وابو الحسين والامام الى التوقف ومثل في الكتاب لذلك بقوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال الله تعالى وبعولتهن احق بردهن وهذا مختص بالمطلقة بالطلاق الرجعي
دون البائن فيقول الاولون ان ذلك لا يقتضي ان المراد من المطلقات الرجعيات ويقول الحنفية
يقتضيه ومثال الاستثناء قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن الى قوله الا ان يعفون
فاستثنى العفو عنه لكناية راجعة الى النساء ومعلوم ان العفو لا يصح الا من البالغات العاقلات
دون الصبية والمجنونة فهل يوجب ذلك ان يقال ان المراد من النساء في اول الكلام البالغات
العاقلات فقط ومثال التقييد بالصفة قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في مراجعتهن ولا ريب ان ذلك لا يتاتى
في الطلاق البائن فهل يقتضي ذلك تخصيص الطلاق المذكور في اول الكلام بالرجعي ومثال التقييد بحكم
اخر ما اورده المصنف وقد شرحناه واحتج المصنف بان عود الضمير لا يزيد على اعادة ذلك
البعض ولو صرح بالاعادة فقيل وبعولة المطلقات احق بردهن في المثال الاول او الا ان يعفو
العاقلات البالغات في المثال الثاني او يحدث امرا في الرجعيات في المثال ~~الاول~~ الثالث

لم

لم يكن ذلك مخصصا اتفاقا فكذلك هنا واحتج المتوقف بان ظاهر العموم يقتضي الاستغراق وظاهر
الكناية يقتضي مطابقتها للمكني في العموم والخصوص وليست مراعاة ظاهر العموم اولى من
مراعاة ظاهر الكناية فوجب التوقف واجيب عنه بانا لا نسلم انه ليست مراعاة احدهما باولى
من مراعاة الاخر بل مراعاة اجراء العام على عمومه اولى من مراعاة مطابقة الكناية للمكني
لان المكني اصل والكناية تابعة لانها تفتقر في دلالتها على مسماها اليه من غير عكس ومراعاة
دلالة المتبوع اولى من مراعاة دلالة التابع ولانه اكثر فائدة واظهر دلالة فكان بالرعاية
اجدر **فائدة** سالت والدي اطال الله بقاه عن قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى وثلاث ورباع فان خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وقول الشافعي رضي الله عنه
ان ذلك في الاحرار بدليل ان العبد لا يملك فقلت ان هذا من عطف الضمير الخاص على العام فلا يقتضي
التخصيص على الصحيح فقال ليس هذا من ذلك القبيل لان ذلك في لفظ عام يتقدم ويأتي بعده ضمير
لا يستقل بنفسه بل يعود على ذلك اللفظ المتقدم العام وهنا خطاب في المخاطب لم يتحقق فيه
عموم ولا خصوص والمرجع فيه الى قصد المتكلم وما يدل عليه فقوله فانكحوا خطاب
لمخاطبين لم يتحقق دخول العبد في موضوعه بل بحسب ما يريد المتكلم من مخاطبه فاذا دل
دليل في اخر الكلام او في اوله على المراد حمل عليه وهنا قد دل دليل في اخره وهو قوله
او ما ملكت ايمانكم وفي اوله وهو وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانه انما خاطب به
من يلي امر اليتيم والعبد لا يلي امر اليتيم فقلت الخطاب الاول لجميع الناس الاحرار والعبيد
بدليل قوله يا ايها الناس اتقوا ربكم فقال لنا في الجواب طريقان احدهما ما قررناه غير مرة من
انها نكرة وهي المنادى ووصف بالناس فالالف واللام في الناس للعهد والمعهود هي النكرة
المقصودة وهو الذي باداة المتكلم والعهد متقدم على المعهود والثاني ان سلم انها للعموم
فيقوم دليل على ان الخطاب بعدها لبعضهم كما ان تقول لعشرة افعلوا كذا ثم تقول لبعضهم افعلوا
كذا فليس تخصيصا للاول وانما هو خطاب لغير من خوطب اولا او هو بعض منه وهو نسبة الالتفات
فليس من باب عود الضمير المقتضي للتخصيص على خلاف فيه بل هذا لا يقتضي التخصيص قولا واحدا
لان كل واحد من الكلامين مستقل بنفسه وان كان بينهما التيام **قال تذنيب**
المطلق والمقيد ان اتحد سببهما حمل المطلق عليه عملا بالدليلين والا فان اقتضى القياس
تقييده قيد والا فلا ش المطلق والمقيد كالعام والخاص وكلما يجوز فيه تخصيص العام من
الادلة اما على الوفاق او الخلاف فانه يجوز به تقييد المطلق من غير تفاوت ولذلك

جعل المصنف الكلام فيه ذنابة وتتمة للعام والخاص والاخذ في شرح ما اورده يستدعي
تقديم مقدمة فنقول المطلق ينقسم الى حقيقي واضافي اما الحقيقي فهو المطلق من كل وجه
وقد يقال المطلق على الاطلاق وهو المجرد عن جميع القيود الدال على ماهية الشي من غير ان
يدل على شي من احوالها وعوارضها على ما ذكرناه في باب العموم واما الاضافي فمثل قولك
اعتق رقبة واضرب رجلا فليس هذا مطلقا من كل وجه بل هو دال على واحد شايع في الجنس
وهما قيدان زايدان على الماهية وهذا مطلق بالنسبة الى قولنا رقبة مومنة ومقيد بالنسبة
الى اللفظ الدال على ماهية الرقبة من غير ان يكون فيها دلالة على كونها واحدة او كثيرة او شايعا
في الجنس ومعينا واذا عرفت انقسام المطلق الى قسمين فاعلم ان المقيد ايضا ينقسم الى قسمين
مقابلين لهما فالمقيد من كل وجه اوعلى الاطلاق هو اللفظ الذي لا اشتراك فيه اصلا كاسماء
الاعلام واما المقيد من وجه دون وجه فنحو رقبة مومنة ورجل عالم اذا عرفت ذلك
فلنعد الى الشرح والمقصود من الكلام في حمل المطلق على المقيد اعلم ان متعلق حكم المطلق اما
ان يكون عين متعلق حكم المقيد او لا يكون فان كان الثاني فلا يحمل المطلق على المقيد وفاقا
لانه لا مناسبة بينهما ولا تعلق لاحدهما بالاخر اصلا ومثلوا هذا بتقييد الشهادة بالعدالة
واطلاق ذكر الرقبة في الكفارة مطلقا معرى عن العدالة وان كان الاول فاما ان يتحد السبب او
يختلف وعلى التقديرين اما ان يكون كل واحد من المطلق والمقيد امرا او نهيا او احدهما امرا
والاخر نهيا فهذه اقسام ستة احدها ان يكون السبب واحدا وكل واحد منهما امرا مومنة
نحو ان يقول اعتقوا رقبة اذا حنثتم ثم يقول مرة اخرى اعتقوا رقبة اذا حنثتم فهاهنا
لا خلاف ان المطلق محمول على المقيد وكذا لو قال اولا اعتقوا رقبة ثم قال اعتقوا رقبة
مومنة وكذا لو لم يعلم التاريخ بينهما لان من عمل بالمقيد فقد عمل بالمطلق ضرورة
ان المطلق جزء من المقيد والاتي بالكل ات بالجزء فيكون العمل بالمقيد عملا بالدليلين
واما العمل بالمطلق فليس عملا بالمقيد لان الاتي بالجزء لا يكون اتيا بالكل بل يكون تاركا له
فيكون العمل بالمطلق يستلزم الترك لاحد الدليلين بالكلية فاذا كان الجمع بين الدليلين
واجبا مع استلزامه الترك لشي من مدلولات احدهما فليجب حيث لا يستلزم ذلك
بطريق اولى ولا يخرج على ذلك الخلاف في تقابل العام المتاخر والخاص المتقدم لهذا الذي
ذكرناه فان قيل مقتضى الاطلاق التمكن من اي فرد شا المكلف والتقييد يزيل التمكن
من ذلك فلم كان هذا اولى من حمل الامر بالمقيد على الندب قلنا هذا الحكم الذي
هو التمكن حالة الاطلاق غير مدلول عليه باللفظ لان اللفظ وهو اعتق رقبة مثلا
انما

انما دل على ايجاد عتق رقبة وكون المكلف في حالة الاطلاق مخيرا انما جاء من تركيب العقل مع النقل
لانك تقول هذه الكافرة تجزي لانها رقبة والرقبة تجزي لقوله اعتق رقبة فكون الكافرة تجزي
غير مدلول عليه لفظا والمقيد وهو اعتق رقبة مومنة مدلول عليه باللفظ فكان اولى
بالرعاية الثاني ان يكون كل واحد من المطلق والمقيد نهيا نحو ان يقول لا تعتق رقبة ثم يقول مرة اخرى
لا تعتق رقبة كافرة فمن يقول بمفهوم الخطاب يلزمه ان يخصص النهي العام بالكافرة لان النهي الثاني عنده
يدل على اجزا من ليست كافرة ولقايل ان يقول وجود المطلق والمقيد في جانب النهي النفي والنهي
يصير المطلق عاما والمقيد خاصا لان ذلك نكرة في سياق النفي ولا يتصور ان في هذين الجانبين
الثالث ان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وهو قسمان لانه اما ان يكون المطلق امرا والمقيد نهيا
نحو ان يقول اعتق رقبة ثم يقول لا تعتق رقبة كافرة او بالعكس نحو لا تعتق رقبة ثم يقول لا
اعتق رقبة مومنة ففي هاتين الصورتين يوجب المقيد تقييد المطلق بضده بلا خلاف الرابع
ان يكون كل واحد منهما امرا ولكن السبب مختلف نحو قوله تعالى في كفارة الظهار فتحرير رقبة
وقوله في كفارة القتل فتحرير رقبة مومنة فهاهنا اختلفوا على ثلاثة مذاهب احدها انه يحمل
عليه من غير حاجة الى دليل اخر فان تقييد احدهما يوجب تقييد الاخر لفظا وبه قال بعض اصحابنا
قال امام الحرمين واقرب طريق لها ولان كلام الله تعالى في حكم الخطاب الواحد وحق الخطاب الواحد
ان يترتب المطلق فيه على المقيد وانكر وهذا من فنون الهذيان فان قضايا الالفاظ في كتاب
الله تعالى مختلفة متباينة لبعضها حكم التعلق والاختصاص ولبعضها حكم الاستقلال
والانقطاع فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بان في كتاب الله
تعالى النفي والاثبات والامر والزجر والاحكام المتغايرة فقد ادعى امرا عظيما ولا معنى
في مثل ذلك الاشارة الى اتحاد الكلام الازلي ومضطرب المتكلمين في الالفاظ وقضايا الصيغ
وهي مختلفة لا مراء في اختلافها فسقط هذا الفن والمذهب الثاني وعليه الحنفية انه
لا يجوز الحمل عليه بحال لان ذلك الدليل ان كان دون المطلق في القوة لم يصلح لنسخه وان
كان مثله فان علم شرط النسخ كان نسخا له والا كان معارضا فهو غير محمول على القيد
بحال والثالث وهو قول الشافعي وجمهور الاصحاب انه ان وجد قياس وكذا دليل غيره
يقتضي تقييده قيد والا فلا وهذا ما جزم به في الكتاب الخامس ان يكون كل واحد منهما نهيا
والسبب مختلف نحو لا تعتق رقبة في كفارة الظهار مثلا ثم تقول لا تعتق رقبة مومنة

في كفارة القتل فالقايل بالمفهوم وبتقييد المطلق بالمقيد ان وجد دليل السادس ان تكون
احدهما امرا والاخر نهيا والسبب مختلف وهو قسمان لانه اما ان تكون المطلق امرا نحو
اعتق رقبة في كفارة الظهار ثم تقول اعتق رقبة مسلمة في كفارة القتل او بالعكس نحو لا تعتق
رقبة في كفارة الظهار ثم تقول اعتق رقبة مسلمة في كفارة القتل وحكمهما واحد لا يخفى عليك مما
سبق وقد ذكر المصنف ما اذا اتحد السبب وما اذا اختلف ولا يعسر عليك فهم كلامه
بعد الصغو الى ما اثبته لك من الشرح ومما اهمله المصنف ما اذا اطلق الحكم في مواضع ثم
قيد في موضعين بقيدين متضادين فمن زعم ان التقييد باللفظ قال يبقى المطلق على اطلاقه
اذ ليس تقييده باحدهما اولى من تقييده بالاخر ومن حمل المطلق على المقيد بالقياس حمله على
ما كان حمله عليه اولى وقد مثل لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم في الغسلات من ولوغ الكلب
احداهن بالتراب وفي رواية اولاهن وفي رواية وعفروه الثامنة فلا يحمل على احدى الروايتين
دون الاخرى للترجيح من غير مرجح اذ القياس هنا متعذرا او يرجع الى اصل الاطلاق فنقول
بجواز التعفير في كل واحدة من المرات عملا برواية احداهن المطلقة هكذا ذكروه وبه اجاب
الشيخ ابو العباس القرافي عن اعتراض اورده بعض قضاة الحنفية على الشافعية فان قاعدتهم حمل
المطلق على المقيد فكان ينبغي ان يوجبوا اولاهن لورود احداهن واولاهن فاجابه القرافي بانه
قد عارض رواية اولاهن رواية اخراهن تريد بذلك فعفروه الثامنة فيرجع الى اصل الاطلاق
قال بعض المتاخرين وعلى هذا ينبغي انحصار الوجوب في الاولى او الثامنة والتخيير فيهما
واعلم ان هذا هو الذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه في الام فقال ما نصه واذا غسلهن
سبع مرات جعل اولاهن او اخراهن ترابا لا يطهر الا بذلك انتهى وفي مختصر البويطي فقال
في اثنا باب غسل الجمعة وهو بعد باب التيمم كتبه هو وقبل كتاب الصلاة ما نصه واذا ولغ
الكلب في الاناء غسل سبعا اولاهن بالتراب لا يطهره غير ذلك وكذلك روي عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم والخنزير قياسا عليه يغسل سبعا انتهى وهو في غاية الغرابة وعليه
جرى المرعشي من اصحابنا في كتابه في ترتيب الاقسام وعبارته ما اصاب الكلب بلسانه
او بعضو من اعضايه من الما القليل نجسه ولم يطهر الاناء الا بان يغسل سبع مرات اولاهن
او اخراهن بالتراب لكن في هذا البحث نظر ذكره والدي وهو انه انما ينبغي حينئذ ان يوجب
كليهما الاولى والاخيرة لورود الحديث فيهما ولا تنافي في الجمع بينهما اللهم الا ان يراد بالثامنة
العدد لا الاخيرة فانه حينئذ يكون مطلقا كاحداهن ويكون رواية احداهن والثامنة
واحدة ومعنى رواية اولاهن فيعود اصل السوال ونظير هذا السوال سوالان
احدهما

احدهما ان ابا حنيفة رحمه الله قال لا يجري التحالف بين المتبايعين الا اذا كانت السلعة قايمة
اما اذا كانت تالفة فالقول قول المشتري والشافعي رضي الله عنه قال اذا اختلف المتبايعان
تحالفا سوا كانت السلعة قايمة او تالفة مع انه روي انه صلى الله عليه وسلم قال اذا اختلف
المتبايعان تحالفا وروي انه صلى الله عليه وسلم قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا
فلم لا حمل المطلق على المقيد مع اتحاد الواقعة والثاني ان في كتاب فريضة الصدقة في فريضة الابل
فان زادت على عشرين ومايه وهو مطلق في الزيادة وجا مقيدا في حديث ابن عمر فان زادت واحدة
ولا ينبغي ان تجب في مايه وعشرين وبعض واحدة الا ما تجب في مايه وعشرين فقط والجواب
عن الاول من وجوه احدها انه روي من حديث ابي وايل عن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
اذا اختلف المتبايعان والمبيع مستهلك فالقول قول البايع رواه الدارقطني وللخصوم ان يقولوا ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اختلف المتبايعان فالقول قول البايع فان استهلك فالقول قول
المشتري وهذا يوافق الحديث المقيد بكون السلعة قايمة وهما قيدان متضادان فرجعنا
الى اصل الاطلاق ثم ان هذا الحديث يقتضي عدم جريان التحالف مطلقا وهم لا يقولون به ثم انه
من رواية الحسن بن عمارة وهو متروك رديء الحفظ والثاني ان الحديث المشتمل على التقييد بكون
السلعة قايمة تروية القاسم بن عبد الرحمن عن ابن مسعود ولم يلقه فيكون مرسلا ونحن لا
نقول بالمراسيل والحول الحديث الذي رواه من التقييد بهلاكها ضعيف ايضا ولا حاجة
الى التطويل في شان ذلك وضعف التقييدين يلحق في الرجوع الى اصل الاطلاق وقول الغزالي في المنخول
فيما يرويه اصحابنا من التقييد بالهلاك اجمع اهل الحديث على صحته باطل نبهنا عليه لئلا يقع الاغترار
والثالث ان التنصيص على قيام السلعة انما كان تنبيها على حالة تلفها لانه اذا كان التحالف
ثابتا عند حالة قيام السلعة مع انه يمكن الاستظهار بالرجوع الى القيمة وتعرف صفاتها
اولى وعن الثاني انه انما يرد على الاصطخري من اصحابنا القايل بانه يجب ثلاث بنات لبون
فيما اذا زادت بعض واحدة والصحيح انما الحقتان وفي حمل المطلق على المقيد ما يدفع
السوال والله تعالى اعلم تم الجزء الاول والحمد لله وعونه وصلى الله على سيدنا محمد وآله

ويتلوه الجزء الثاني واوله الباب الرابع في المجمل والمبين

وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله

العلي العظيم